۸۰-انواع پر مشتمل عُلوم ومعارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ
الإتقان
في علوم القرآن
اردو
فہمِ قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب
تالیف
علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ
۸۴۹ھ ——— ۹۱۱ھ
۱۹۰ انارکلی لاہور
إدارہ اسلامیات
۷۲۴۳۹۹۱ — ۷۳۲۴۴۱۲ — ۷۳۵۳۲۵۵
فیکس: ۷۳۲۴۷۸۵ - ۰۴۲ - ۰۹۲
Atif 98

۸۰- انواع پر مشتمل علوم و معارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الإتقان

في علوم القرآن

حصہ دوم

فہمِ قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

۸۴۹ھ ——— ۹۱۱ھ

یہ جواہر پارہ علامہ سیوطیؒ نے صدہا کتب کے وسیع و عمیق مطالعہ کے بعد ترتیب دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے اُمتِ مسلمہ کے تمام طبقات میں قبولیتِ عامہ نصیب فرمائی اور آج قرآنِ حکیم کا ہر ادنیٰ و اعلیٰ طالب اس عظیم کتاب کا محتاج ہے۔ جناب مولانا محمد حلیم صاحب انصاری کے قلم سے اس کا مستند اردو ترجمہ تزئین و ترتیب کے ساتھ پیشِ خدمت ہے

ادارۂ اسلامیات لاہور

پہلی بار عکسی طباعت ——— ذی قعدہ ۱۴۰۲ھ، اگست ۱۹۸۲ء
باہتمام ——— اشرف برادران سلمہم الرحمٰن
ناشر ——— ادارۂ اسلامیات، لاہور
طباعت ——— جی۔ایف پرنٹنگ پریس 7238729
ضخامت جلد دوم ——— کل صفحات بمع فہرست مضامین ۵۴۴
قیمت کامل سیٹ ——— ۲ جلد مجلّد روپے

دار القرآن
ڈاکٹر ہارون والی گلی چھوٹی گھٹی حیدر آباد سندھ

ملنے کے پتے

ادارۂ اسلامیات، ۱۹۰۔ انار کلی لاہور نمبر ۲
دار الاشاعت، اردو بازار کراچی نمبر ۱
ادارۃ المعارف ڈاکخانہ دار العلوم کراچی نمبر ۱۴
مکتبہ دار العلوم، دار العلوم کراچی نمبر ۱۴

فہرست مضامین "الاتقان" اردو

حصہ دوم

پچاسویں نوع (۵۰)
قرآنِ منطوق اور قرآن مفہوم

۵۱ ویں نوع (۵۱)
قرآن کے وجوہِ مخاطبات

۵۳ ویں نوع (۵۳)
قرآن کی تشبیہات اور اس کے استعارات

پچپنویں نوع (۵۵)
حصر اور اختصاص

۵۶ویں نوع
ایجاز اور اطناب کا بیان

ساٹھویں نوع (۶۰)
سُورتوں کے فواتح

پینسٹھویں نوع (۶۵)
قرآن مجید سے مستنبط علوم

چھیاسٹھویں نوع (۶۶)
امثالِ قرآن مجید ۳۲۵

بہتّرویں نوع (۷۲)
قرآن کے فضائل

تہتّرویں نوع (۷۳)
قرآن کا افضل حصّہ اور اُس کے فضائل

چوہترویں نوع (۷۴)
مفرداتِ قرآن

ستترویں نوع (۷۷)
قرآن کی تفسیر و تاویل کی معرفت اور اسکی ضرورت و فضیلت کا بیان — ۴۲۴

اٹھہترویں نوع (۷۸)
مفسّر کے شروط و آداب — ۴۳۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؀

تینتالیسویں نوع ۴۳

محکم اور متشابہ

قال اللہ تعالےٰ "ھُوَالَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْہُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ ھُنَّ اُمُّ الْکِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِھٰتٌ" (اسی نے تجھ پر کتاب نازل کی۔ اس میں بعض آیتیں پکی ہیں اور وہی کتاب کی جڑ ہیں۔ اور دوسری مختلف المعانی ہیں" ۳ : ۷) ابن حبیب نیشاپوری نے اس مسئلہ میں تین قول ذکر کئے ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں :۔

(۱) قولہ تعالےٰ "کِتَابٌ اُحْکِمَتْ اٰیَاتُہٗ" کے لحاظ سے تمام قرآن محکم ہے۔ (۲) قولہ تعالےٰ "کِتَابًا مُّتَشَابِھًا مَّثَانِیَ" کے مفہوم کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے سارا قرآن متشابہ ہے اور (۳) صحیح قول یہ ہے کہ اس آیت کے بموجب قرآن کی تقسیم محکم اور متشابہ ان دوقسموں کی طرف کی جاتی ہے۔ پہلے اور دوسرے دونوں قولوں میں جن آیتوں سے استدلال کیا گیا ہے ان کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ پہلی آیت میں قرآن کا محکم ہونا اور اس کا اس طرح سے استوار ہونا مراد ہے کہ اس میں کوئی خرابی اور اختلاف راہ نہیں پاتا اور دوسری آیت میں قرآن کے متشابہ کہنے کا یہ مدعا ہے کہ قرآن (کی آیتیں) حق و صداقت اور اعجاز میں باہم ایک دوسرے کے متشابہ ہیں"۔ بعض علماء کا قول ہے" مذکورہ بالا آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ قرآن کا حصر انہی دو چیزوں میں ہو گیا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی بات حصر کو ثابت کرنے کا نہیں پایا جاتا۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے" لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ" اور اس آیت کے مفہوم پر غور کر کے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ محکم کی شناخت بیان پر موقوف نہیں رہتی اور متشابہ کا بیان ہی ایک خلاف توقع امر ہے تو پھر یہ تقسیم اور بھی ناقابلِ تسلیم ہو جاتی ہے"۔

محکم اور متشابہ کی تعیین کے متعلق مختلف قول آئے ہیں :۔ **اوّل** یہ کہ جس امر کی مراد صاف طور پر یا تاویل کے ذریعہ سے معلوم ہو جائے وہ محکم ہے اور جس چیز کا علم اللہ تعالےٰ نے اپنے ہی لئے خاص کیا ہے جیسے قیامت کا قائم ہونا اور دجال کا خروج اور سورتوں کے اوائل کے حروفِ مقطعہ۔ یہ سب متشابہ ہیں۔ **دوم** یہ کہ جس چیز کے معنےٰ واضح اور کھلے ہیں وہ محکم ہے اور جو اس کے برعکس ہے وہ متشابہ ہے۔

سوم یہ کہ جس امر کی ایک ہی وجہ پر تاویل ہو سکے وہ محکم ہے اور جس کی تاویل کئی وجوہ کا احتمال رکھتی ہو وہ متشابہ ہے۔ چہارم یہ کہ جس بات کے معنیٰ عقل میں آتے ہیں (یعنی ان کو عقل قبول کرتی ہے) وہ محکم ہے۔ اور جو امر اس کے خلاف ہو وہ متشابہ ہے، مثلاً نمازوں کی تعداد اور روزوں کا ماہِ رمضان ہی کے لئے خاص ہونا اور شعبان میں نہ ہونا۔ یہ قول ماوردیؒ کا ہے۔ پنجم قول یہ ہے کہ جو شے مستقل بنفسہٖ ہے وہ محکم اور جو چیز فہم معنی میں غیر کی محتاج ہو اور جو مستقل بنفسہٖ نہ ہو اور اپنے معانی پر دلالت نہ کرتی ہو، وہ مُتشابہ ہے۔ ششم قول یہ ہے کہ محکم اس کو کہتے ہیں جس کی تاویل خود اس کی تنزیل ہے۔ اور مُتشابہ وہ ہے جو بغیر از تاویل سمجھ میں نہیں آتا۔ ہفتم یہ کہ جس کے الفاظ مکرر نہ آئے ہوں، وہ ہے محکم اور جو اس کے برعکس ہے (یعنی اس کے الفاظ مکرر آئے ہیں) وہ مُتشابہ ہے۔ ہشتم قول یہ ہے کہ محکم نام ہے فرائض، وعد اور وعید کا اور مُتشابہ قصص اور امثال کو کہتے ہیں۔ قول نہم۔ ابن ابی حاتم نے علی ابن ابوطلحہ کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ محکمات۔ قرآن کے ناسخ، حلال، حرام، حدود، فرائض اور ان باتوں کا نام ہے جن پر ایمان لایا جاتا اور جن پر عمل کیا جاتا ہے اور مُتشابہات قرآن کے منسوخ، مقدم، مؤخر، امثال، قسموں اور اُن باتوں کا نام ہے جن پر ایمان تو لایا جاتا ہے مگر اس پر عمل نہیں کیا جاتا۔ قول دہم۔ فریابیؒ نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ محکمات انہی آیتوں کا نام ہے جن میں حلال و حرام کا بیان ہے اور اس کے سوا جس قدر قرآن کا حصّہ ہے وہ سب ایسا مُتشابہ ہے کہ اس میں سے بعض حصّہ بعض دوسرے حصّے کی تصدیق کرتا ہے۔ قول یازدہم۔ ابن ابی حاتمؒ نے ربیع سے روایت کی ہے کہ "محکمات قرآن کے زجر (سرزنش) کرنے والے حکموں کا نام ہے۔ قول دوازدہم۔ ابن ابی حاتم ہی نے اسحٰق بن سوید سے یہ روایت کی ہے کہ یحییٰ بن یعمر اور ابوفاختہ رحؒ دونوں نے اس آیت (مذکورۂ سابق) کے بارے میں باہم بحث کی (کہ یہ کیا معنیٰ رکھتی ہے) ابوفاختہ رحؒ نے کہا "اس سے سورتوں کے فواتح مُراد ہیں۔" اور یحییٰ رحؒ نے کہا "نہیں بلکہ فرائض، امر، نہی اور حلال مُراد ہیں۔" قول سیزدہم۔ حاکمؒ وغیرہ راویوں نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ تین آیتیں سُورَۃ الانعام کے آخر کی محکمات ہیں: "قُلْ تَعَالَوْا" اور دو آیتیں اس کے بعد کی۔ اور ابن ابی حاتم ایک دوسرے طریقے پر ابن عباسؓ ہی سے راوی ہیں کہ انہوں نے قولہ تعالےٰ "فِیْہِ اٰیَاتٌ مُّحْکَمَاتٌ" کے بارے میں کہا "یہاں سے (یعنی) قُلْ تَعَالَوْا" سے تین آیتوں تک اور یہاں سے یعنی "وَقَضٰی رَبُّکَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِیَّاہُ" سے، اس کے بعد کی تین آیتوں تک (محکم آیتیں ہیں)" قول چہاردہم۔ عبدبن حمید نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ "محکمات وہ شے ہے جو قرآن میں سے منسوخ نہیں ہوئی اور متشابہات وہ ہیں جو منسوخ ہو گئیں۔"

اور ابن ابی حاتم نے **مقاتل بن حبان** سے روایت کی ہے کہ "متشابہات اس خبر کی بنیاد پر جو ہم کو پہنچی ہے الٓمّٓ - الٓمّٓصٓ - الٓمّٓرا اور الٓرا ہیں[1]" ابن ابی حاتم کا قول ہے کہ "**عکرمہ** اور **قتادہ** اور ان کے علاوہ دوسرے علماء سے مروی ہے کہ محکم وہ قرآن ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہ وہ ہے جس پر ایمان لانا تو ضروری ہے مگر عمل نہیں کیا جاتا۔"

فصل

اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا متشابہ قرآن کے علم پر آگاہ ہونا ممکن ہے؟ یا اس کا علم خدا کے سوا اور کسی کو نہیں؟ ان ہر دو اقوال کا منشاء قولہ تعالےٰ " وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ " کے بارے میں واقع ہونے والا اختلاف ہے کیونکہ اس آیت کی نسبت دو خیال ہیں۔ **ایک یہ کہ** " وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ " معطوف ہے اور " يَقُوْلُوْنَ " اس کا حال واقع ہوا ہے اور **دوسرا خیال یہ ہے کہ** " وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ " مبتدا ہے اور " يَقُوْلُوْنَ " اس کی خبر اور " وَالرَّاسِخُوْنَ " میں جو واؤ ہے وہ استینافیہ ہے، واؤ عاطفہ نہیں۔

پہلا قول معدودے چند علماء کا ہے جن میں سے ایک مجاہد بھی ہیں اور یہ قول ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ چنانچہ **ابن المنذر** نے مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالےٰ " وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۔ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ " کے معنیٰ میں روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا "میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو اس کی تاویل کرتے ہیں۔" اور **عبد بن حمید** نے قولہ تعالےٰ " وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ " کے بارے میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " وہ لوگ اس کی تاویل جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔" اور ابن ابی حاتم نے **ضحاک** سے روایت کی ہے کہ " الرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ " اس کی تاویل جانتے ہیں اگر ان کو اس کی تاویل نہ معلوم ہوتی تو وہ قرآن کے ناسخ کو منسوخ سے، حلال کو حرام سے اور اس کے محکم کو متشابہ سے نہ پہچان سکتے۔" **نوویؒ** نے اس قول کو بہت پسند کیا ہے۔ چنانچہ وہ مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں کہ " بے شک یہ صحیح ترین قول ہے کیونکہ یہ بات بعید از فہم ہے کہ اللہ تعالےٰ اپنے بندوں سے ایسی باتوں کے ساتھ خطاب فرماتا جن کو اس کی مخلوق میں سے کوئی جان ہی نہ سکے۔" **ابن حاجبؒ** نے کہا کہ " یہ قول بالکل واضح اور صاف ہے مگر صحابہؓ، تابعینؒ اور ان کے بعد والے تبع تابعینؒ اور دیگر علماء مفسرین خصوصاً اہلِ سُنّت میں سے بہ کثرت علماء دوسرے قول کی طرف گئے ہیں اور یہ دوسرا قول ابن عباسؓ سے منقول روایتوں میں سب سے زیادہ صحیح ہے۔" **ابن السمعانی** کہتے ہیں " پہلا قول چند علماء کا ہے اور **العتبیؒ**

---

[1] یعنی خواص یہ چار، باقی فواتح السور نہیں۔

نے اس کو پسند کیا ہے۔" ابن السمعانی نے کہا ہے کہ "اس میں شک نہیں کہ العتبی مذہب اہل سُنت کا معتقد تھا لیکن اس مسئلہ خاص کے بارے میں اُسے سہو ہُوا ہے اور اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ اس واسطے کہ ہر تیز رفتار گھوڑا کبھی نہ کبھی ٹھوکر ضرور کھاتا ہے اور ہر ایک عالم کی زبان سے کوئی نہ کوئی بے جا بات نکل ہی جاتی ہے۔"

مَیں کہتا ہوں "جمہور علماء کے مذہب کی صحت پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اور حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے " وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَيَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ اٰمَنَّا بِهٖ " پس ابن عباسؓ کی یہ قرأت صاف طور سے دلالت کر رہی ہے کہ اس میں واؤ عاطفہ نہیں بلکہ استینافیہ ہے اور گو اس روایت کا قرأت ہونا ثابت نہیں ہُوا ہے۔ تاہم کم از کم اس کو یہ درجہ تو ضرور حاصل ہے کہ صحیح اسناد کے ساتھ یہ ترجمان القرآن (ابن عباسؓ) کا قول تسلیم کیا گیا ہے اور تفسیر کلام اللہ کے بارے میں ان کا بیان دوسرے ان کے بعد اور اُن سے کم درجہ رکھنے والے لوگوں کے بیان پر بہرحال مقدم ہوگا۔ پھر اس کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ خود آیتِ کریمہ نے متشابہ کے پیچھے پڑنے والوں کو بُرا کہا، اُن کو کج روی اور مفسدہ پردازی کا خواہاں بتایا اور اُن لوگوں کی جنہوں نے متشابہ کا علم خدا کے سپُرد کر کے اس کے ماننے کے لئے سرِ تسلیم خم کر دیا، ویسی ہی تعریف کی ہے جس طرح اللہ تعالٰے نے غیب پہ ایمان لانے والوں کی کی ہے۔ اور فرّاؔ نے ذکر کیا ہے کہ اُبی ابن کعبؓ کی قرأت بھی " وَيَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ " تھی۔ ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں اعمش کے طریق پر روایت کی ہے کہ " ابن مسعود کی قرأت میں یہ آیت یوں ہے " وَاِنْ تَاوِيْلُهٗ اِلَّا عِنْدَ اللّٰهِ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ " شیخینؒ وغیرہما نے حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ الایة کی قولہ تعالٰے اُولُوا الْاَلْبَابِ " تک تلاوت فرمائی اور اس کے بعد حضرت عائشہ رضؓ سے مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا " پس جب تم اُن لوگوں کو دیکھو جو قرآن کے متشابہ کی پیروی کرتے ہوں، تو وہی لوگ ہی ہیں جن کا نام اللہ تعالٰے نے (اس آیت میں) لیا ہے اور تم ان سے پرہیز کرنا۔"

طبرانی نے اپنی کتاب الکبیر میں ابو مالک اشعری رضؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سُنا " مجھے اپنی اُمت کے بارے میں صرف تین عادتیں پیدا ہو جانے کا خوف ہے۔ یہ (۱) کہ ان کے پاس مال و دولت کی کثرت ہو جائے جس کی وجہ سے وہ آپس میں ایک دوسرے سے حسد کریں اور قتل و خون پر کمر بستہ ہو جائیں۔ یہ (۲) کہ ان سے کتاب اللہ کے

بارے میں مناظرہ کیا جائے تو مومن اُسے لے کر اس کی تاویل کرنا چاہیے حالانکہ اس کی تاویل خدا تعالےٰ کے سوا کسی اور کو معلوم نہیں ہے۔" تا آخر حدیث۔ ابن مردویہؒ نے عمروؓ بن شعیبؓ کی حدیث بیان کی ہے، جس میں عمروؓ بن شعیبؓ اپنے والد شعیبؓ سے اور شعیبؓ اپنے والد کے واسطے سے رسول کریمؐ سے راوی ہیں کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا "قرآن اس واسطے ہرگز نازل نہیں ہوا ہے کہ اس میں سے بعض حصّہ اس کے بعض حصّے کی تکذیب کرے۔ لہٰذا جس قدر اس میں سے تمہاری سمجھ میں آجائے اُس پر عمل کرو اور جو متشابہ معلوم ہو اس پر ایمان لاؤ۔"

حاکمؒ نے ابن مسعودؓ کے واسطے سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "پہلی کتاب (آسمانی) ایک ہی باب (طرز) سے ایک ہی حرف پر نازل ہوا کرتی تھی مگر قرآن کا نزول سات ابواب سے سات حروف پر ہوا ہے یہ زاجر (سرزنش کرنے والا) ہے۔ امرؔ (حکم) ہے۔ حلالؔ ہے۔ حرامؔ ہے۔ محکمؔ ہے۔ متشابہؔ ہے اور امثالؔ ہے۔ لہٰذا تم لوگ اس کے حلال کو حلال جانو، اُس کے حرام کو حرام سمجھو۔ وہ کام کرو جس کے کرنے کا تمہیں حکم دیا گیا ہے۔ اس بات سے باز رہو جس سے باز رہنے کی تم کو ہدایت کی گئی ہے۔ اُس کی امثال کو عبرت کی نگاہوں سے دیکھو، اس کے محکم پر عمل کرو اور اس کے متشابہ پر ایمان لاؤ اور کہو "ہم اس پر ایمان لائے۔ سب کچھ ہمارے خدا کی طرف سے ہے۔"

بیہقیؒ نے کتاب "شعب الایمان" میں بھی ابوہریرہ رضؓ سے اسی کے موافق روایت کی ہے۔ ابن جریرؒ نے ابن عباس رضؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "قرآن چار حروف پر نازل ہوا ہے۔ حلالؔ و حرام جس کے نہ جاننے کی وجہ سے کوئی شخص معذور نہ مانا جائے گا۔ وہ تفسیرؔ جو کہ اہل عرب کرتے ہیں۔ وہ تفسیرؔ جو کہ علماء کرتے ہیں اور متشابہؔ کہ اس کو خدا تعالےٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور خدا تعالےٰ کے سوا کوئی اس کے علم کا دعوےٰ کرے تو وہ جھوٹا ہے۔" پھر اسی راوی نے یوہی اس قول کو دوسری سند سے ابن عباس رضؓ سے ہی موقوفاً بھی روایت کیا ہے۔ ابن ابی حاتمؒ نے عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "ہم محکم پر ایمان لاتے اور اسے دین (قابل پابندی) مانتے (اس پر عمل کرتے) ہیں اور متشابہ پر ایمان لاکر اُس پر عمل نہیں کرتے۔ حالانکہ وہ سب خدا تعالےٰ ہی کی طرف سے (یعنی حق اور منزل من اللہ) ہے۔" نیز ام المؤمنین حضرت عائشہ رضؓ سے اسی راوی نے یوں روایت کی ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ نے فرمایا "اُن لوگوں کا علم میں مضبوط ہونا یہ تھا کہ وہ متشابہ قرآن پر ایمان لائے، حالانکہ وہ اسے جانتے نہ تھے۔" پھر اسی راوی نے ابوالشعثاءؒ اور ابونہیکؒ سے بھی روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا "تم لوگ اس آیت کو ملا کر پڑھتے ہو حالانکہ یہ مقطوعہ (جداگانہ اور مستقل آیت) ہے۔"

دارمیؒ نے اپنی مسند میں سلیمانؒ بن یسارؒ سے روایت کی ہے کہ صبیغؒ نامی ایک شخص مدینہ میں آیا اور اس نے قرآن کے متشابہ کی نسبت سوالات کرنے شروع کئے۔ حضرت عمرؓ کو اس بات کی اطلاع ملی تو انہوں نے اس شخص کو اپنے پاس بلوایا اور اس کے سزا دینے کے لیے کھجور کی سُوکھی شاخیں منگوا رکھی تھیں۔ (وہ آگیا تو) عمرؓ نے اس سے دریافت کیا "تُو کون ہے؟" اُس شخص نے جواب دیا "میں عبد اللہ بن صبیغ ہوں" حضرت عمرؓ نے ایک کھجور کی شاخ پکڑ کر اُس کے سر پر ماری یہاں تک کہ خون بہہ نکلا" اور ایک روایت میں اسی راوی سے یہ منقول ہے کہ "پھر حضرت عمرؓ نے اس شخص کو کھجور کی شاخوں سے مارا یہاں تک کہ اس کی پُشت کو بالکل زخمی کر کے چھوڑا۔ اور جب وہ اچھا ہو گیا تو دوبارہ ویسے ہی مارا۔ اور جب اس دفعہ بھی اُس کے زخم اچھے ہو چکے تو حضرت عمرؓ نے اس کو تیسری بار بھی ویسی ہی سزا دینے کا ارادہ کیا تو اس شخص نے کہا۔ "اگر تم مجھ کو جان سے مارنا چاہتے ہو تو اچھے طریقے سے مار ڈالو" یہ سُن کر حضرت عمرؓ نے اُسے حکم دیا کہ اپنے ملک کو واپس چلا جائے اور ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ اس شخص (صبیغ) کے پاس کوئی مسلمان نشست و برخاست نہ رکھے۔"

دارمیؒ نے حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "اس میں شک نہیں کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کو دیکھو گے جو تمہارے سامنے آ کر قرآن کے متشابہات میں تم سے بحث و مباحثہ کریں گے۔ لہٰذا تم کو چاہیئے کہ تم انہی حدیثوں کے ساتھ انہیں بند کر دو۔ کیونکہ حدیثوں کے جاننے والے ہی کتاب اللہ کے بہت اچھے جاننے والے ہیں۔" غرضیکہ یہ تمام مذکورہ بالا حدیثیں اور آثار (اقوالِ سلف) صاف طور سے دلالت کرتے ہیں کہ مُتشابہ قرآن کا علم اللہ تعالےٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہے اور اس میں خواہ مخواہ غور کرنا اچھا نہیں ہے۔ آگے چل کر اس کے متعلق اور زیادہ وضاحت سے ممانعت کا بیان آئے گا۔

طیبیؒ کا بیان ہے "محکم سے وہ قرآن (کا حصّہ) مُراد ہے جس کے معنی واضح اور صاف ہیں اور متشابہ قرآن اس کے خلاف ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ معنی کو قبول کرنے والا لفظ دو حالتوں میں سے ایک حالت ضرور رکھتا ہے۔ اوّلؔ یہ کہ وہ اس معنےٰ کے علاوہ دوسرے معنیٰ کا بھی محتمل ہو گا۔ اور دومؔ یہ کہ جس معنی کو وہ قبول کرتا ہے اس کے سوا دوسرے کسی اور معنیٰ کا احتمال اس میں نہ پایا جائے دوسری قسم کے لفظ کو "نص" کہتے ہیں اور قسم اوّل کا لفظ یعنی جس میں ایک معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا احتمال بھی ہو، یا اس طرح کا ہو گا کہ اس کی دلالت دوسرے معنیٰ پر راجح تر ہو گی یا یہ دلالت راجح تر نہ ہو گی۔ اگر وہ دلالت راجح تر ہو تو ایسا لفظ ظاہر کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اور دوم یعنی جو لفظ دوسرے معنی پر راجح تر دلالت نہیں کرتا ہے وہ یا اس قسم کا ہو گا کہ دونوں معنوں

پر مساوی طور سے دلالت کرے گا اور یا نہ کرے گا۔ یعنی مساوی طریقے سے نہیں بلکہ ایک پر کم اور دوسرے معنی پر زیادہ قوت کے ساتھ دلالت کرے گا۔ اس صورت میں پہلی قسم کا یعنی ہر دو معانی پر مساوات کے ساتھ دلالت کرنے والا لفظ "مجمل" کہلاتا ہے اور دوسری قسم کا لفظ جو کہ مساوی نہ ہو "مؤوّل" کہلاتا ہے۔ اس بات کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب معلوم کرنا چاہیئے کہ جو لفظ نص اور ظاہر کے وصفوں میں شرکت رکھتا ہے وہ محکم ہے اور جس کی شرکت مجمل اور مؤوّل کے اوصاف میں پائی جائے وہ متشابہ ہے۔ اور اس تقسیم کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے محکم کو متشابہ کے بالمقابل ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں کا ایک دوسرے کے ضد ہونا عیاں ہوتا ہے۔ علماء نے کہا ہے۔ لہٰذا محکم کی یہ تفسیر کرنا واجب ہے کہ وہ متشابہ کے مقابل میں آتا ہے اور آیت کا اسلوب (اندازِ بیان) بھی اسی بات کی تائید کر رہا ہے، وہ اسلوب کیا ہے؟ یہ کہ تقسیم کے ساتھ ہی جمع بھی کر دینا۔ یعنی اللہ تعالےٰ نے کتاب کے معنی میں جس امر کو جمع کیا تھا اس کی یوں فرما کر "مِنْهُ اٰيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ" تفریق بھی کر دی اور پھر ان دونوں طریقوں میں اپنی مرضی کے مطابق اضافہ کر کے فرمایا "فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ" تا قولہ تعالےٰ "وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ" حالانکہ اس مقام پر یہ بھی ممکن تھا کہ خدا تعالےٰ اتنا ہی فرما دیتا "وَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ اِسْتِقَامَةٌ فَيَتَّبِعُوْنَ الْمُحْكَمَ" (مگر جن لوگوں کے دلوں میں استواری ہے وہ محکم ہی کی پیروی کرتے ہیں) لیکن اس نے اس قول کی جگہ لفظ رسوخ "وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ" ارشاد فرمایا اور اس کی علت یہ ہے کہ رسوخ (استواری) عام طور سے غور و تامل اور سخت کوشش کے بعد حاصل ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا جب کہ قلب رہنمائی کے طریقوں پر ثابت قدم ہو جائے گا اور انسان کے قدم علم میں استوار ہو جائیں گے تو ایسا شخص حق بات کے سوا زبان سے اور کچھ نہ نکالے گا۔ اور راسخین فی العلم کی دعا "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا الخ" اس بات کی کافی اور زبردست شہادت ہے کہ راسخون فی العلم، قولہ تعالےٰ "وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ" کے مقابلے میں آیا ہے۔ پھر اس اندازِ بیان میں یہ اشارہ بھی ہے کہ قولہ تعالےٰ "اِلَّا اللّٰهُ" پر وقف کرنا وقف تام ہے اور اسی سے یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ بعض متشابہ کا علم صرف اللہ تعالےٰ کے لیے خاص ہے اور جو شخص ایسے متشابہ کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے اسی کی طرف حدیث سابق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "فَاحْذَرْهُمْ" (پس ان سے بچو اور پرہیز کرو) کے ساتھ اشارہ فرمایا ہے۔"

کسی عالم کا قول ہے "متشابہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنے پر عقل کو اسی طرح آزمائش میں ڈالا گیا ہے جس طرح کہ بدن کو ادائے عبادت کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ ایک حکیم (عقلمند) جس وقت کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے تو کہیں نہ کہیں اس میں کوئی مجمل بات بھی

رہنے دیتا ہے تاکہ وہ مقام طالب علم کے لئے اپنے اُستاد سے مغلوب بننے اور اس کا ادب و اعتراف کرنے کا باعث بنے، یا مثلاً جیسے بادشاہ کوئی خاص علامت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے ساتھ اپنے رازدار اور معتمد لوگوں کو اطلاع دینے کی عزت بخشتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ اگر عقل جو تمام جسم میں معزز ترین چیز ہے، آزمائش میں نہ ڈالی جاتی تو اس میں شک نہ تھا کہ عالم شخص نخوت (گھمنڈ) کے نشہ میں سرشار ہو کر سرکشی اور نافرمانی کو ترک ہی نہ کرتا۔ پس اسی بنیاد پر وہ ربّ العزت کے حضور میں بندگی کے لئے سر جھکاتا ہے۔ اور متشابہ قرآن ہی وہ جگہ ہے جہاں عقلیں اپنے خالق کے سامنے قصور کا اعتراف کرتے ہوئے سرفرو کرتی اور اس کی عظمت و قوت کو مانتی ہیں۔ پھر آیت کے خاتمہ پر اللہ تعالےٰ نے "وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ" فرما کر اس کے ساتھ زائغین (گمراہوں) کی تعریض (مذمت) اور راسخین کی مدح فرمائی ہے۔ یعنی پروردگارِ عالم نے فرمایا ہے کہ جو لوگ دھیان نہیں کرتے اور نصیحت نہیں مانتے، نہ اپنی ہوائے نفسانی کی خلاف ورزی کرتے ہیں، وہ ہرگز عقلمندوں میں سے نہیں ہیں اور اسی وجہ سے راسخین فی العلم نے یہ کہا کہ "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا" الآیہ۔ اور انہوں نے اپنے خالق کے سامنے اسی کی طرف سے "علمِ لدنی" کی استدعا کرنے کے واسطے سرِ نیاز جھکا کر اور طبیعتِ انسانی کی کجروی سے پناہ مانگ کر عاجزانہ عرض کی کہ "اے اللہ! تو ہم کو اپنی طرف سے رحمت عطا کر اور ہمیں کجروی سے بچا لے"۔

الخطابی کا قول ہے "متشابہ کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ کہ اگر اس کو محکم کی طرف پھیر کر اور اس کے ساتھ ملا کر غور سے دیکھیں تو اس متشابہ کے معنی فوراً ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُس کی حقیقت پر آگاہ ہونے کی کوئی سبیل ہی نہیں نکلتی اور اسی قسم کے متشابہ کی پیروی کجرفتار لوگوں کا شیوہ ہے کہ وہ اس کی تاویل تلاش کرکے اور اس کی کنہہ اور تہہ تک نہ پہنچنے کے باعث دھوکے اور فتنہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں"۔

ابن الحصار کا قول ہے "اللہ تعالےٰ نے قرآن کی آیتوں کو محکم اور متشابہ کی دو قسموں پر تقسیم فرمایا اور محکمات کی نسبت بتایا کہ وہ اُمّ الکتاب ہیں کیونکہ متشابہات کی بازگشت انہی کی طرف ہوتی ہے اور یہی محکمات ایسی آیتیں ہیں جن پر اس بارے میں اعتماد کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالےٰ کی تخلیقِ عالم سے کیا مراد ہے؟ اور کیوں اس نے اپنی معرفت، اپنے رسولوں کی تصدیق، اور اپنے احکام کی پابندی اور اپنے نواہی سے اجتناب کو بندوں پر فرض اور عبادت قرار دیا ہے۔ غرضیکہ اصولِ عبادت اور اسرارِ دین و ملت ان ہی محکم آیتوں سے سمجھ میں آتے ہیں۔ لہٰذا اس اعتبار سے وہ اصل ہیں۔ اِس کے بعد پروردگارِ عالم نے ان لوگوں کی حالت سے آگاہ فرمایا ہے جن کے دلوں میں کجی ہے اور وہی لوگ ایسے ہیں جو متشابہاتِ قرآن کی پیروی کیا کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ جن لوگوں

کو محکمات کا یقین نہیں اور ان کے دل میں شک اور شبہ ہے اُن کو مُشکل اور متشابہ آیتوں ہی کی تلاش و کرید میں آرام ملتا ہے اور شارع کی مُراد یہ ہے کہ پہلے محکمات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اثبات یعنی اصل بات کو مقدم رکھا جائے تاکہ جب یقین کا درجہ حاصل ہو جائے اور علم استوار ہو جائے تو پھر اس وقت تم خود ہی مُشکل امور میں نہ اُلجھو گے اور تم کو کوئی دقت دین کی سمجھ میں پیش نہ آئے گی۔ مگر وہ شخص جس کے دل میں کجی ہے، اتھات کو سمجھنے سے پہلے متشابہ کو سمجھنے کی فکر میں پڑتا ہے اور ابتداءً مُشکلات ہی میں اُلجھنے کا ارادہ رکھتا ہے اور یہ بات عقل، عُرف اور شرع تینوں امور کے خلاف ہے۔ ایسے کج طبیعت لوگ بعینہٖ اُن مُشرکوں کی طرح ہیں جنہوں نے اپنی ہدایت کے لئے آنے والے رسولوں سے اُن نشانیوں کے علاوہ جو وہ انبیاءؑ منجانب اللہ تعالےٰ لاتے تھے اس خیال سے اور دوسری نشانیاں پیدا کیں کہ اگر ان رسولوں نے ہمارے طلب کئے ہوئے معجزے دکھائے تو ہم اُن پر ایمان لائیں گے۔ حالانکہ وہ نادان اتنی بھی خبر نہیں رکھتے تھے کہ ایمان کا دل میں راہ پانا خدا تعالےٰ کے حکم پر موقوف ہے۔

علّامہ راغبؒ نے اپنی کتاب "مفردات القرآن" میں بیان کیا ہے "قرآن کی آیتوں میں سے بعض کو بعض کے مقابلے پر رکھ کر دیکھا جائے تو اُن کی تین قسمیں حسبِ ذیل قرار پاتی ہیں:۔

(۱) مطلقاً مُحکم (۲) مطلقاً متشابہ (۳) من وجہٍ مُحکم اور من وجہٍ متشابہ۔

اس لئے اجمالی طور پر متشابہ کی تین قسمیں ہیں۔ یا تو وہ فقط لفظ کے اعتبار سے متشابہ ہو گا یا فقط معنی کے لحاظ سے، اور یا ہر دو امور کی جہت سے۔ متشابہ من جہتہ اللفظ کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ جو مفرد الفاظ کی طرف راجع ہوتا ہے، خواہ غرابتِ الفاظ کی جہت سے ہو مثلاً اَلْاَبّ اور یَزِفُّوْنَ ہے اور چاہے اشتراک کے لحاظ سے متشابہ ہو۔ جیسے اَلْیَدُ اور الیَمِیْنُ اور قسم دوم متشابہ من جہت اللفظ کی وہ ہے جس کا مرجع کلام مرکب کا جملہ ہوتا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ ہے جو کلام کو مختصر بنانے کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال یہ ہے۔ قولہ تعالےٰ: وَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ۔ دوسری قسم بسط کلام (کلام کو پھیلانے) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ"، کیونکہ اگر "لَیْسَ مِثْلَہٗ شَیْءٌ" کہا جاتا تو وہ سامع کے لئے زیادہ نمایاں اور ظاہر کلام ہوتا۔ اور تیسری قسم نظمِ کلام کے لئے آتی ہے۔ جیسے قولہ تعالےٰ: "اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِہِ الْکِتٰبَ وَلَمْ یَجْعَلْ لَّہٗ عِوَجًا قَیِّمًا لِّیُنْذِرَ بِہٖ" کہ اس کی عبارت کی تقدیر انزل علٰی عبدہ الکتاب قیما و لم یجعل لہ عوجا ہے (خدا نے اپنے بندے پر سیدھی کتاب نازل کی اور اس میں کوئی کجی نہیں رکھی) متشابہ من جہتہ المعنی سے خدا تعالےٰ کے اوصاف اور قیامت کے اوصاف کو شمار کرنا چاہیئے۔ کیونکہ یہ اوصاف ہمارے تصوّر میں نہیں آتے جس کی علت یہ ہے کہ ہمارے

نفوس میں اس چیز کی صورت نہیں اُتر سکتی جس کو ہمارا نفس محسوس نہ کرتا ہو یا جو کہ محسوسات کی جنس سے نہ ہو۔ اور متشابہ من جہت اللفظ والمعنیٰ (ہر دو جہت سے متشابہ) کی پانچ حسب ذیل اقسام ہیں :۔ (۱) عموم و خصوص کی طرح کمیت کی جہت سے مثلاً "اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ"۔ (۲) وجوب اور ندب کے طریقہ پر کیفیت کی جہت سے جیسے "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ"۔ (۳) زمانہ کی جہت سے ناسخ و منسوخ کی طرح۔ مثلاً "اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ"۔ (۴) مکان کی جہت سے اور اُن اُمور کی جہت سے جن میں آیت کا نزول ہُوا ہو۔ مثلاً "وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا" اور "اِنَّمَا النَّسِيْٓءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ" کیونکہ جو شخص اہلِ عرب کے زمانۂ جاہلیت کی رسموں اور عادتوں سے ناواقف ہے اُس پر اس آیت کی تفسیر دشوار ہوگی۔ اور (۵) ان شرطوں کی جہت سے جن کے ساتھ فعل صحیح اور فاسد ہوا کرتا ہے۔ مثلاً نماز اور نکاح کی شرطیں۔ راغبؒ رح نے لکھا ہے" اور جب اس تمام بیان کو ذہن نشین کر لیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ مفسرین نے متشابہ کی تفسیر میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ ان تقسیموں کے دائرے سے ہرگز خارج نہیں۔ اور اب اس کے بعد یہ جاننا چاہیئے کہ تمام مذکورہ قسموں کے متشابہ بھی ان آخری تین قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں۔ **ایک قسم** وہ ہے جس کو معلوم کر سکنے کی کوئی سبیل ہی نہیں۔ مثلاً قیامت کا وقت اور دابۃ الارض کے نکلنے کا زمانہ یا ایسے ہی اور امور۔ **دُوسری قسم** متشابہات کی وہ ہے کہ انسان اُن کی معرفت کا راستہ پا سکتا ہے۔ جیسے **غریب الفاظ** اور وقت میں ڈالنے والے احکام اور **تیسری قسم** متشابہات کی وہ ہے جو مذکورہ بالا دونوں قسموں کے مابین تذبذب کی حالت میں پائی جاتی ہے۔ اس کی شناخت بعض راسخین فی العلم کے لئے مخصوص ہے اور جو اُن سے علم و فضل میں کمتر ہوتے ہیں، اُن پر اس کے معانی منکشف نہیں ہوتے۔ اور اسی کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا ہے جو آپ نے **ابن عباس** رضہ کی شان میں دُعا کے طور پر فرمایا تھا "اے اللہ! تو اس کو دین کی سمجھ دے اور اِس کو تاویل سکھلا" جبکہ یہ جہت معلوم ہوگئی تو اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ قولہ تعالےٰ "وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ" پر وقف کرنا اور اس کو قولہ تعالےٰ "وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ" کے ساتھ وصل کر دینا دونوں باتیں جائز ہیں اور ان امور میں سے ہر ایک امر کی ایک ایک وجہ بن سکتی ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا تفصیل اس پر بخوبی دلالت کرتی ہے۔

امام **فخر الدین رازی** رح کا قول ہے "کسی لفظ کو راجح (قوی) معنی کی طرف سے پھیر کر مرجوح (ضعیف) معنی کی طرف لے جانے کے واسطے کوئی دلیل منفصل پائی جانی ضروری ہے۔ وہ دلیل لفظی ہوگی یا عقلی۔ لفظی دلیل کا اعتبار اصولی مسائل میں ممکن نہیں اس لئے کہ وہ دلیل قاطع نہیں ہوتی اور اس کی دلیل قاطع نہ ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ دلیل قاطع دس مشہور احتمالوں کے منتفی ہونے پر موقوف ہوتی ہے اور ان کا منتفی ہونا ظنی امر ہے (یعنی اس کا یقین نہیں کیا جاتا) لہٰذا جو چیز مظنون شے پر موقوف

ہو وہ خود بھی مظنون ہوگی اور ظنی دلیل اصول کے بارے میں کافی نہیں ہو سکتی۔ اب رہی دلیل عقلی، تو وہ فقط اتنا فائدہ دے گی کہ لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے اس لئے پھیر دے کہ وہ ظاہر محال ہے ورنہ اصلی اور مقصود بالذات معنوں کا ثابت کرنا عقل کے ذریعہ سے کبھی ممکن نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عقل کے ذریعہ سے مرادی معنی ثابت کرنے کے لئے ایک مجاز کو دوسرے مجاز پر اور ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح دینی پڑے گی۔ اور یہ ترجیح بغیر دلیل لفظی کی اعانت کے ہو نہیں سکتی۔ اور ہم پہلے یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ ترجیح کے بارے میں لفظی دلیل ایک کمزور چیز ہے وہ ظن کے سوا کوئی دوسرا فائدہ نہیں دیتی۔ اور اصول کے قطعی مسائل میں ظن پر کبھی اعتماد نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ اس سبب سے سلف و خلف میں صاحب تحقیق علماء نے قطعی دلیل سے لفظ کو اس کے ظاہر پر حمل کرنا محال ثابت کر کے بالآخر قول مختار اسی امر کو قرار دیا ہے کہ تاویل کے متعین کرنے میں غور و فکر ترک کر دینا ہی بہتر ہے"۔ اور امام کا یہ قول مان لینا ہمارے لئے بہت بڑی دلیل ہے۔

فصل

متشابہ کی قسم میں سے اول صفات کی آیتیں ہیں۔ ابن اللبان نے ان کے بیان میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور ان آیتوں کی مثالیں یہ ہیں "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" (۲۰: ۵) "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ" (۲۸: ۸۸) "وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ" (۵۵: ۲۷) "وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِيْ" (۲۰: ۳۹) "يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ" (۴۸: ۱۰) اور "وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهٖ" (۳۹: ۶۷) جمہور اہل سنت جن میں سلف صالحین بھی شامل ہیں اور اہلحدیث نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ان آیتوں پر ایمان رکھنا فرض ہے اور ان کے معنی اور مراد کا علم خدا ہی کے سپرد کرنا چاہیئے اور ہم اسکے باوجود کہ ذات باری تعالیٰ کو ان باتوں کی حقیقت سے منزہ (پاک) مانتے ہیں۔ پھر بھی ان کی تفسیر (توضیح) نہیں کرتے"۔

ابوالقاسم لالکائی نے کتاب "السنۃ" میں قرۃ بن خالد کے طریق پر حسنؒ سے اور حسنؒ نے اپنی والدہ سے، اُن کی والدہ نے حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" کے بارے میں کہا "الکیف غیر معقول والاستواء غیر مجہول والاقرار بہ من الایمان والجحود بہ کفر" یعنی کیفیت (چگونگی) عقل میں نہیں آتی اور استواء[1] ایک معلوم امر ہے۔ اس کا تسلیم کرنا داخل ایمان اور اس کا جان بوجھ کر نہ ماننا کفر ہے"۔ مطلب یہ ہے کہ استواء کے معنی تو معلوم ہیں مگر یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ خدا تعالیٰ کس طرح مستوی ہوا۔ اسی راوی نے ربیعہ بن ابو عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ ان سے قولہ تعالیٰ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا "الایمان غیر مجہول والکیف غیر معقول ومن اللہ الرسالۃ وعلی الرسول البلاغ المبین وعلینا التصدیق"۔ (یعنی ایمان کوئی نادانستہ امر

---

[1] درست ہونا اور جمنا یا سنبھل کر بیٹھنا۔

نہیں اور کیفیت (چگونگی) سمجھ میں نہیں آتی ۔ خدا تعالےٰ نے پیام بھیجا اور رسولؐ نے اس کو واضح طور پر پہنچا کر اپنا فرض پورا کیا ۔ اب ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم اس کی تصدیق کریں "۔ پھر اسی راوی نے مالکؒ سے روایت کی ہے کہ ان سے اِس آیت کی نسبت سوال ہوا تو انہوں نے جواب دیا "الکیف غیر معقولٍ والاستواء غیر مجھولٍ والایمان بہ واجبٌ والسؤال عنہ بدعۃٌ "۔ (پہلے دو جُملوں کا ترجمہ گزر گیا ۔ اس سے آگے کا ترجمہ ہے ۔ اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کی نسبت سوال کرنا بدعت ہے "۔) بیہقیؒ نے مالکؒ سے ہی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "خدا ویسا ہی ہے جیسا کہ اُس نے اپنی ذات پاک کا وصف فرمایا ہے اور اسے یہ کہنا چاہیئے کہ کیوں کر ؟ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے کیف کا سوال اُٹھا لیا ہے (یعنی اس کی چگونگی نہیں)" ۔ لالکائی نے محمد بن الحسنؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "مشرق سے مغرب تک تمام فقہاء (عالموں) کا صفاتِ باری تعالےٰ پر بغیر از تفسیر و تشبیہہ ایمان لانے کی نسبت اتفاق رائے ہے "۔ اور ترمذی نے حدیث روایت پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "اہلِ علم اور ائمہ مثلاً سفیان ثوریؒ ، مالکؒ ، ابن المبارکؒ ، ابن عُیَیْنَہؒ اور وکیعؒ وغیرہ کے نزدیک اس بارے میں پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ انہوں نے بصراحت کہا ہے کہ ہم ان حدیثوں کی اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح یہ آئی ہیں اور ان پر ایمان لاتے ہیں ۔ ان کے بارے میں یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ ایسا کیوں کر ہے اور نہ ہم ان کی تفسیر کرتے ہیں نہ ان کے بارے میں کوئی وہم رکھتے ہیں "۔ علمائے اہلِ سُنّت میں سے بعض کا رجحان یہ ہے کہ "ہم ان حدیثوں اور آیتوں کی تاویل ایسی باتوں کے ساتھ کرتے ہیں جو اللہ تعالےٰ کے جلال اور عظمت کے شایانِ شان ہیں "۔ اور یہ مذہب خلف کا ہے ۔ امام الحرمین اسی کے قائل تھے مگر بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کیا اور مذہب سلف ہی کے قائل ہو گئے ۔ چنانچہ انہوں نے "رسالۂ نظامیہ" میں لکھا ہے کہ "جس چیز کو ہم دین بنانا پسند کرتے ہیں اور خدا تعالےٰ سے اس پر عمل کرنے کا اقرار کرتے ہیں ، وہ سلف کی پیروی ہے ۔ کیونکہ وہ لوگ صفات کے معانی میں غور کرنے کو ترک کرتے رہے ہیں "۔

ابن الصلاح کا بیان ہے کہ "اسی طریقہ پر اُمّت کے پیشوا اور اس کے سردار (بزرگانِ سلف) بھی چلتے رہے اور اسی کو فقہ کے اماموں اور ائمۂ حدیث نے بھی مانا ہے اور ہمارے اصحاب میں سے جو لوگ علمِ کمال کے زیادہ ماہر ہیں وہ بھی اس کے ماننے سے انکار نہیں کرتے مگر ابن برہان نے تاویل کا مذہب پسند کیا ہے "۔ ابن الصلاح نے لکھا ہے "اور فریقین کے مابین اختلاف کی اصل یہ ہے کہ کیا یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ قرآن میں کوئی ایسی چیز موجود ہے جس کے معنی ہمیں معلوم نہیں ؟ یا اس میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے بلکہ راسخون فی العلم اس کے معنی جانتے ہیں "۔ ابن دقیق العید نے افراط و تفریط کو چھوڑ کر توسط کی راہ اختیار کی ہے ، ان کا بیان ہے کہ "اگر تاویل ایسی ہوتی جو اہلِ عرب کی زبان سے قریب ہے اور اُس کو منکر نہیں ٹھہرایا گیا ہے یا وہ تاویل بعید ہے تو ان دونوں حالتوں میں ہم اس

کی روایت تلاش کریں گے اور اس کے معنی پر اسی طریقے سے ایمان لائیں گے جو کہ اس سے مُراد بتائی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی تنزیہ باری تعالےٰ کا بھی ضرور لحاظ رکھیں گے۔ اور اگر ایسے الفاظ کے معنی اہلِ عرب کے باہمی طرزِ خطاب کی رُو سے ظاہر اور عام طور پر معلوم ہوں گے تو ہم ان کو بغیر کسی توقیف (تلاش روایت) کے مان لیں گے اور اُن کے قائل ہو جائیں گے۔ جیسے کہ قولہ تعالےٰ "یٰحَسْرَتٰی عَلٰی مَا فَرَّطْتُ فِیْ جَنْبِ اللّٰہِ" میں لفظ "جَنْب" کے معنی ہیں۔ کہ ہم اس کا حمل خدا کے حق اور اس کے لئے واجب باتوں پر کرتے ہیں"۔ اب میں مذکورہ بالا باتوں کی تاویل میں حسبِ طریقۂ اہلِ سُنّت جو کچھ روایتیں ہم کو ملی ہیں، انہیں بیان کرتا ہوں جو حسبِ ذیل ہیں :۔

(۱) "اِسْتِوَاء" کی صفت۔ اس کے بارے میں جو روایتیں میری نظر سے گزری ہیں اُن کا حاصل سات جوابات ہیں : اوّل۔ مقاتلؒ اور کلبیؒ نے ابن عباس رض سے روایت کی ہے کہ "استوٰی" اِسْتَقَرَّ (قرار پکڑا) کے معنی میں آیا ہے۔ اور اگر یہ قول صحیح ہو تو اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت پڑتی ہے کیونکہ قرار پذیر ہونا جسم کے لئے مخصوص ہے اور اس معنی سے معاذاللہ، اللہ تعالیٰ کو مجسّم ماننا پڑتا ہے۔ دوّم۔ یہ کہ "اِسْتَوَا" "استولیٰ (غالب آیا) کے معنی میں ہے اور یہ قول دو وجہ سے رَد کر دیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ اللہ تعالےٰ دونوں جہان اور جنّت و دوزخ اور ان دونوں کے رہنے والوں سب پر قدرت و غلبہ رکھتا ہے۔ لہٰذا ایسی حالت میں اس کے غلبہ کے لیے عرش کی تخصیص کرنے کا فائدہ کیا ہے؟ اور دوسرے یہ کہ استیلاء (قابو پانا) قہر اور غلبہ کے بعد ہوتا ہے اور اللہ تعالےٰ اس بات سے پاک ہے۔ اور لالکائیؒ نے کتاب السنّۃ میں ابن الاعرابی سے روایت کی ہے کہ اس سے استویٰ کے معنی دریافت کئے گئے تو اس نے کہا "خدا تعالےٰ تو اپنے عرش پر اسی طرح ہے جیسا کہ اُس نے فرمایا ہے"۔ سوال کرنے والے کی طرف سے کہا گیا "اے ابو عبداللہ! اس لفظ کے معنی ہیں "استولیٰ" (غالب آیا)۔ ابن الاعرابی نے جواب دیا "چُپ! استولیٰ علی الشیٔ اسی حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ اس مستولی ہونے والے کا کوئی مقابل اور مخالف بھی ہو۔ پھر جب کہ ان دونوں مخالفوں میں سے ایک غالب آئے اور دوسرا مغلوب بنے۔ اس وقت غالب آنے کے واسطے "استولیٰ" کہا جاتا ہے"۔ سوّم۔ یہ کہ استویٰ۔ صَعِدَ (چڑھا) کے معنی میں آیا ہے۔ یہ ابو عبیدؒ کا قول ہے اور اس کی بھی یوں تردید کر دی گئی ہے کہ اللہ تعالےٰ صعود سے منزّہ ہے۔ چہارم۔ یہ کہ اس آیت کی مقدر عبارت یوں ہے "اَلرَّحْمٰنُ عَلَا" اے ارتفع من العلو، وَالْعَرْشُ لَهُ اسْتَوٰی (خدا بلند ہُوا اور عرش اس کے لئے قرار پذیر ہوا یا بچھ گیا) یہ بات اسمٰعیل ضریر نے اپنی تفسیر میں بیان کی ہے اور اس کی بھی تردید دو وجہ سے کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ اس قول کے قائل نے علیٰ کو فعل بنا دیا حالانکہ وہ اس مقام پر باتفاق علماء حرف ہے ورنہ وہ فعل ہوتا تو الف کے ساتھ (عَلَا) لکھا جاتا۔

جس طرح کہ قولہ تعالٰے "عَلاَ فِی الْاَرْضِ" میں ہے اور دُوسری وجہ اس قول کی تردید کی یہ ہے کہ اس کے کہنے والے نے "العرش" کو رفع دیدیا ہے۔ حالانکہ قاریوں میں سے کسی نے بھی اس کو مرفوع نہیں پڑھا ہے۔ پنجم یہ کہ قولہ تعالٰے "الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ" پر کلام پُورا ہوگیا ہے اور پھر "اِسْتَوٰى لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ" سے دوسرے کلام کی ابتدا ہوئی ہے مگر یہ قول یوں رَدّ کر دیا گیا ہے کہ آیت کے نظم اور اُس کی مُراد کو زائل کر دیتا ہے۔ مَیں کہتا ہوں کہ قولہ تعالٰے "ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ" میں لَهٗ نہیں آیا ہے۔ پھر اس جگہ استوٰی کا صِلہ لاَم کیونکر لایا جاسکے گا۔ ششم یہ کہ "اِسْتَوٰى" کے معنی ہیں "عرش کے پیدا کرنے پر متوجہ ہُوا اور اس کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا" جیسے کہ خود اللہ تعالٰی فرماتا ہے "ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَآءِ وَهِیَ دُخَانٌ" یعنی آسمان کے پیدا کرنے کا قصد اور ارادہ کیا۔ یہ فرّاءؒ، اشعریؒ اور اہلِ معانی کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے اور اسماعیل ضریرؒ نے اس کو قولِ صواب بتایا ہے۔ مگر مَیں کہتا ہوں کہ اس آیت میں "استوٰی" کا "علیٰ" کے ساتھ متعدی قرار دینا، قولِ ماسبق کو بعید قرار دیتا ہے۔ ورنہ اگر یہ بات درست ہوتی تو اُس کو اِلیٰ کے ساتھ متعدی بنایا جاتا جیساکہ قولہ تعالٰے "ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَآءِ" میں آیا ہے۔ اور ساتواںؔ جواب یہ ہے کہ ابن اللبانؒ کہتا ہے "خدائے تعالٰی کی طرف جس استواء کی نسبت کی گئی ہے وہ "اعتدال" کے معنی میں ہے۔ یعنی اس سے یہ مُراد ہے کہ "عدل کے ساتھ قائم ہوا" اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالٰے "قَآئِمًا بِالْقِسْطِ" لہٰذا اس کا قیام قسط اور عدل کے ساتھ بھی اس کا اِسْتَوَاء ہے اور اس کے معنی اس طرف راجع ہوتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالٰے نے اپنی عزت کے ذریعہ سے ہر ایک شئے کو ایسا موزوں اور مناسبِ حال پیدا فرمایا جو اس کی اعلیٰ درجہ کی حکمت پر گواہ ہے۔"

اور منجملہ انہی صفات کے قولہ تعالٰے "تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِكَ" میں نفس کا لفظ ہے۔ اس کی توجیہہ یوں کی گئی ہے کہ اس جگہ مشاکلت[1] کے طور پر اس سے غیب کو مُراد لیا ہے۔ کیونکہ غیب بھی نفس کی طرح پوشیدہ ہوتا ہے اور قولہ تعالٰے "وَیُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ" میں نفس کے معنی عذابِ الٰہی لئے گئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ یہاں نَفْسَهٗ کا لفظ ضمیر منفصل اِیَّاهُ کا قائم مقام ہے۔ سہیلیؒ کا قول ہے "نفس سے وجود کی حقیقت بغیر کسی زائد معنی کے مُراد ہے اور اسی لفظ سے نَفَاسَة اور اَلشَّیْءُ النَّفِیْس کا استعمال نکلا ہے۔ چنانچہ اس اعتبار پر اس سے اللہ تعالٰے کی تعبیر کی جانے کی صلاحیت نکلتی ہے۔ یعنی اگر نفس کے ساتھ ذاتِ باری تعالٰے کی تعبیر کی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ وہ محض ایسی حقیقتِ وجود

[1] ایک دُوسرے کے ہم شکل ہونا۔ چنانچہ غیب اور نفس میں دونوں کے مخفی ہونے کی حیثیت سے مشاکلت ہے۔

کے معنی میں آتا ہے جس پر کوئی اور شئے زائد نہیں ہوتی"۔
ابن اللبان کا قول ہے" علماء نے اِس کی متعدد تاویلیں کی ہیں منجملہ اُن کے ایک بات یہ ہے کہ نفس کے ساتھ ذات کی تعبیر کی گئی ہے۔ اور یہ امر اگرچہ لغت (زبان) میں روا ہے لیکن اس کی طرف فعل کا حرف "فِیْ" کے ساتھ متعدی ہونا جس وقت کہ وہ فی ظرفیت کا فائدہ دیتی ہے، درست نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالٰے کے بارے میں ایسا ہونا (یعنی ظرفیت) محال ہے اور اسی وجہ سے بعض علماء نے اس کی تاویل لفظِ غیب سے کی ہے۔ یعنی آیت کے معنی ہیں کہ" اور مَیں اس بات کو نہیں جانتا کہ جو تیرے غیب اور سترو راز میں ہے" اور یہ توجیہہ یوں بھی بہت اچھی ہے کہ اسی آیت کے اخیر میں اللہ تعالٰے نے "اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ" فرمایا ہے اور وہ اس توجیہہ کی تائید کرتا ہے۔

اور منجملہ ان ہی صفتوں کے ایک صفت "وَجْہ" بھی ہے۔ اس کی تاویل بھی ذات کے ساتھ کی گئی ہے۔ قولہ تعالٰے "یُرِیْدُوْنَ وَجْھَہٗ، اِنَّمَا نُطْعِمُکُمْ لِوَجْہِ اللّٰہِ" اور "اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْہِ رَبِّہِ الْاَعْلٰی" میں جو لفظ وَجہ آیا ہے اس کی نسبت ابن اللبان نے بیان کیا ہے کہ ان مقاموں میں وَجہ سے خلوصِ نیت مُراد ہے اور ابن اللبان کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالٰے "فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ" میں وَجہ سے وہ جہت (جانب) مُراد ہے جدھر مُنہ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

تیسری صفت عین ہے اس کی تاویل بَصَر (بینائی) اور ادراک کے ساتھ کی گئی ہے۔ بلکہ بعض علماء کا تو یہ قول ہے کہ لفظ عین ان معنوں کے لئے حقیقتاً موضوع ہے۔ اور بعض نے جو اس کے مجازی معنے ہونے کا وہم کیا ہے وہ سراسر خلاف ہے۔ البتہ اگر مجازنہ ہے تو یہ ہے کہ عضو کا نام عین رکھ دیا گیا۔ ابن اللبان کا بیان ہے کہ" لفظ عین کو اللہ تعالٰے کی جانب منسوب کریں، تو یہ ان مبصرہ آیتوں کا اسم ہو گا جن سے خود اللہ سُبحانہٗ وتعالٰے مومنین کی جانب نظر فرماتا ہے۔ اور اہلِ ایمان ان ہی آیات کے ذریعے سے ذات واجب تعالٰے کو دیکھتے ہیں۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے "فَلَمَّا جَآءَتْھُمْ اٰیٰتُنَا مُبْصِرَۃً" دیکھو اس آیتِ کریمہ میں بصر کی نسبت آیات کی طرف مجازی طور پر تحقیقاً کی گئی ہے۔ یعنی گویا درحقیقت آیات کو بصیر قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جس عین کی نسبت خدا کی طرف کی گئی ہے اُس سے بھی یہی آیات کی بصیرت مُراد ہے۔ پھر اللہ تعالٰے نے دُوسری جگہ فرمایا ہے "قَدْ جَآءَکُمْ بَصَآئِرُ مِنْ رَّبِّکُمْ فَمَنْ اَبْصَرَ فَلِنَفْسِہٖ وَمَنْ عَمِیَ فَعَلَیْھَا" یہاں بھی آیات کو بصائر ہی سے تعبیر فرمایا ہے اور ارشاد فرماتا ہے" وَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ فَاِنَّکَ بِاَعْیُنِنَا" کہ اِس سے مُراد ہے بِاٰیٰتِنَا۔ یعنی تُو ہماری آیات کے ساتھ یا ان کے

ذریعہ ہماری طرف دیکھتا ہے اور ہم ان ہی آیات کے ذریعہ سے تیری طرف نظر کرتے ہیں اور اس بات کی تائید کہ یہاں پر "اَعْیُنُ" سے آیات ہی مُراد ہیں، یوں نکلتی ہے کہ دوسری جگہ اللہ تعالےٰ نے اپنے قول "اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ تَنْزِیْلاً - فَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ" میں صریحاً آیات کی تعلیل اپنے رب کے حکم پر صبر کے ساتھ فرمائی ہے اور پھر اپنے اس قول میں جو نوح علیہ السّلام کی کشتی کی بابت فرمایا ہے "تَجْرِیْ بِاَعْیُنِنَا" سے "بِاٰیَاتِنَا" ہی مُراد لی ہے اور اس کی دلیل قولہ تعالےٰ "وَقَالَ ارْکَبُوْا فِیْهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖیهَا وَمُرْسٰهَا" سے ظاہر ہے اور ارشاد ہے۔ "وَلِتُصْنَعَ عَلٰی عَیْنِیْ" یعنی میری اس آیت کے حکم پر غور کر جو میں نے تیری ماں کی طرف وحی کی تھی۔ یعنی قولہ تعالےٰ "اَنْ اَرْضِعِیْهِ فَاِذَا خِفْتِ عَلَیْهِ فَاَلْقِیْهِ فِی الْیَمِّ۔ الآیہ" (تو اس بچّے کو دودھ پلا، پھر اس پر تجھ کو خوف آئے تو اُسے دریا میں ڈال دے۔) یہاں تک ابن اللبّان کا قول ختم ہوا کسی عالم نے کہا ہے کہ آیاتِ مذکورہ بالا میں لفظ عین سے اللہ تعالےٰ کی کِلاءۃ یعنی اس کی حفاظت اور نگہداشت مراد ہے (خدائے تعالےٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سے اُن کو محفوظ رکھنے کا وعدہ فرماتا ہے)۔

چوتھا لفظ "یَدٌ" (ہاتھ) ہے قولہ تعالےٰ "لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ - یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ - مِمَّا عَمِلَتْ اَیْدِیْنَا اور اِنَّ الْفَضْلَ بِیَدِ اللّٰهِ" میں یہ آیات بھی متشابہ صفات ہی کی قسم سے ہیں۔ اُن کی تاویل قدرت کے ساتھ کی گئی ہے۔ سہیلیؒ کا بیان ہے کہ "یَدٌ" بھی دراصل "بصر" کی طرح موصوف کی صفت مُراد ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہٗ وتعالےٰ نے اپنے قول "اُولِی الْاَیْدِیْ وَالْاَبْصَارِ" میں جن لوگوں کی مدح فرمائی ہے اُن کی مدح میں "اَیْدِیْ" کو لفظ "اَبصار" کے ساتھ ملا کر بیان کیا اور ان کی مدح جوارح (ارکان اعضاء) کے ساتھ اس لئے نہیں کی کہ مدح کا تعلق صرف صفتوں کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ جوہری باتوں کے ساتھ۔ اور اسی وجہ سے اشعریؒ نے کہا ہے کہ "یَدٌ" ایک صفت ہے جو شروع میں وارد ہوئی ہے اور اس صفت کے معنے سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس صفت کو قدرت کے معنی سے قرب حاصل ہے۔ یعنی اس کے اور قدرت کے معنی دونوں قریب ہی قریب ہی البتہ فرق اتنا ہے کہ "یَدٌ" کی صفت خاص تر ہے اور قدرت عام تر۔ مثلاً محبّت ارادہ اور مشیت کیساتھ۔ لہٰذا اسمیں شک نہیں کہ "یَدٌ" کے لفظ میں ایک لازمی عزّت اور برتری پائی جاتی ہے۔ قولہ تعا "بِیَدَیَّ" کے بارے میں بغوی کا قول ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے اس جگہ "یَدٌ" کو بصیغہ تثنیہ ثبت فرما کر ہمارے لئے اس بات پر دلیل قائم کر دی ہے کہ یہاں "یَدٌ" کا لفظ قدرت، قوت اور نعمت کے معنوں میں نہیں آیا بلکہ وہ دونوں ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات میں سے دو صفتیں ہیں۔" اور مجاہد کا بیان ہے کہ "اسجگہ لفظ "یَدٌ" قولہ تعا "وَیَبْقٰی

وَجْهُ رَبِّكَ" کی طرح محض صلہ اور تاکید ہے۔ بغوی کہتا ہے۔ کہ مجاہد کی یہ تاویل زوردار نہیں اسلئے کہ اگر فی الواقع اس مقام پر "بِيَدَيَّ" کا لفظ صِلَہ ہوتا تو ابلیس (شیطان) خداوندکریم کے جناب میں عرض کرسکتا تھا۔ کہ" اے خالق اگر تو نے آدم کو پیدا کیا ہے۔ تو اس میں بھی کلام نہیں کہ میں بھی تیرا ہی آفریدہ ہوں" اور اسی طرح قدرت، اور نعمت، کے معنی لئے جائیں۔ تو بھی آدمؑ کو آفرینش میں ابلیس پر کوئی فوقیت اور فضیلت نہ حاصل ہوسکیگی" ابن اللبان کا قول ہے" پس اگر کوئی یہ سوال کرے کہ پھر آدم علیہ السلام کی خلقت کے قصہ میں یَدَیْنِ (دونوں ہاتھوں) کی حقیقت کیا قرار پائیگی؟ تو میں اُس کو جواب دُونگا۔ کہ" اصل مُراد کا علم تو خدا ہی کو ہے۔ مگر میں نے کتاب اللہ پر غور کرنے سے جو نتیجہ اس بارہ میں اخذ کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ آیت کریمہ میں یَدَیَّ کے لفظ سے خداوندکریم نے اپنی قدرت کے دو نوروں کی جانب استعارہ فرمایا ہے۔ جن میں سے ایک نور کا قیام اُس کی صِفت فضل کے ساتھ اور دوسرے نور کا قیام اُس کی صفت عدل کے ساتھ ہے اور یوں ارشاد فرما کر آدمؑ کی تخصیص اور تکریم پر آگاہ کیا ہے اور بتایا ہے۔ کہ اُس نے آدم کی خلقت میں اپنے **فضل** اور **عدل** دونوں اوصاف کو باہم جمع فرمادیا" ابن اللبان بیان کرتا ہے کہ" اور فضل کا ہاتھ وہ یمین (داہنا) ہے جس کا ذکر خداوندکریم نے اپنے قول" وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌۢ بِيَمِيْنِهٖ" میں فرمایا ہے" پانچواں لفظ السَّاقُ ہے قولہ تعا" يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ" (۶۸: ۴۲) میں اور اُسکے معنی ہیں" عَنْ شِدَّةٍ وَاَمْرٍ عَظِيْمٍ" (سختی اور بڑے امر سے) جیسے کہ کہا جاتا ہے" قامت الحرب علی ساقٍ (لڑائی سختی کے ساتھ ہونے لگی) حاکم نے مستدرک سے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے۔ کہ" اُس نے قولہ تعا" يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ" کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ تو ابن عباس رضؓ نے جواب دیا" اگر تم پر قرآن کی کوئی شئے مخفی رہے۔ تو اُس کو شعر میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟:- اصبر عناق انه شر باق قد سن لی قومک ضرب الاعناق- وَقَامَتِ الحرب بنا علی ساقٍ + ابن عباس رضؓ نے کہا" یہ دن تکلیف اور سختی کا ہے" چھٹا لفظ الجنب ہے۔ قولہ تعا" عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْۢبِ اللّٰهِ" میں یعنی اُس کی طاعت اور اُس کے حق میں (کمی کی) کیونکہ کمی فقط طاعت اور حق خداوندی ہی میں ہوسکتی ہے اور مشہور جنب (پہلو) میں کمی ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ ساتواں امر قولہ تعا" فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ ط" اور" وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ" میں قرب (نزدیک ہونے) کی صفت ہے اور اس سے مُراد یہ ہے۔ کہ خدا اپنے علم کے ساتھ بندوں سے قریب ہے۔ آٹھویں قولہ تعا" وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ" اور" يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ" میں فوقیت کی صِفت ہے۔ اور اس سے بلا کسی جہت کی قید کے محض عُلُوّ (بلندی) مُراد ہے۔ کیونکہ فرعون نے بھی تو" وَاِنَّا فَوْقَهُمْ قٰهِرُوْنَ" کہا تھا۔ مگر اس میں

شک کیا ہے۔ کہ اُس نے اِس قول سے فوقیتِ مکانی مراد نہیں لی تھی۔ نویں قولہ تعا "وَجَاءَ رَبُّكَ"
اور "وَيَأْتِيَ رَبُّكَ" میں مجئی (آنے) کی صفت اور اِس سے خدا کا حکم مراد ہے۔ کیونکہ فرشتہ خدا ہی
کے حکم سے یا اُسی کے مسلط بنانے کی وجہ سے آیا کرتا تھا۔ اِس کی دلیل قولہ تعا "وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ"
ہے۔ لہذا مذکورۂ بالا امر۔ میں صفت مجئی کا لانا ایسا ہے۔ جیسے ایک بات صراحتاً کہدی گئی اور
ایسے ہی قولہ تعا "اِذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا" میں بھی ہے۔ کہ اُس کے معنی ہونگے اپنے خدا کے
ساتھ یعنی اُس کی توفیق اور قوت کے ساتھ جاکر لڑائی میں مصروف ہو"۔ دسویں قولہ تعا "يُحِبُّهُمْ
وَيُحِبُّوْنَهٗ" اور "فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ" میں حُبّ کی صفت، قولہ تعا "غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهَا" میں
غضب کی صفت، قولہ تعا "رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ" میں رضا کی صفت، قولہ تعا "بَلْ عَجِبْتَ" اور "اِنْ تَعْجَبْ
فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ" میں تعجب کی صفت اور ایسے ہی بکثرت آیتوں میں رحمت کی صفت کا بھی یہی حال
ہے علماء نے اِس بارہ میں کہا ہے۔ کہ جس کی صفت کا بھی خداوند تعا پر حقیقۃً اطلاق کرنا محال معلوم
ہو۔ اُسے اُس کے لازم کے ساتھ تفسیر کر لینا چاہئے"۔ امام فخر الدین کا قول ہے تمام اعراضِ نفسانی
یعنی رحمت، فرحت، سرور، غضب، حیا، مکر، اور تمسخر اِس طرح کی جتنی چیزیں نفس کو لاحق ہُوا کرتی
ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کا کوئی آغاز (اوایل) اور انجام (غایات) ضرور ہوتا ہے۔ مثلاً غضب
(غصہ) کو لیا جائے۔ اِس کی ابتداء قلب میں خون کے جوش مارنے سے ہوتی ہے۔ اور اس کی
غایت (انتہائی غرض ونتیجہ) اُس شخص کو نقصان پہنچانے کا ارادہ ہے۔ جس پر غصہ آیا ہو۔ لہذا
غضب کا لفظ خدا تعا کے حق میں قلب کا خون جوش مارنے پر کبھی محمول نہ کیا جائیگا۔ بلکہ اُس کا حمل
غرض پر ہوگا۔ یعنی ضرر رسانی کے ارادہ پر۔ اِسی طرح حیا کی ابتداء وہ انکسار ہے۔ جو کہ نفس (طبیعت)
میں ہوتا ہے۔ اور اُس کی غرض فعل کا ترک کر دینا ہے۔ اِس لحاظ سے حیا کا لفظ خدا تعا کے
حق میں ترکِ فعل پر محمول ہوگا۔ نہ کہ انکسار کے لفظ پر۔ اور حسین بن الفضل کا قول ہے کہ خدا کی
طرف سے تعجب عیاں ہونا اِس بات کا نام ہے۔ کہ کسی شے کا انکار (ناپسندیدگی ظاہر کرنا) اور اُسکی
تعظیم (بڑا سمجھنا یعنی مشکل جاننا) ظاہر کی جائے۔ جُنید رح سے قولہ تعا "وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ"
کے معنے دریافت کئے گئے۔ تو اُنھوں نے کہا "خدا تعا تو کسی شے سے تعجب نہیں کرتا۔ مگر اُس نے
یہاں اپنے رسول سے موافقت کرنے کے لئے "وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ" فرمادیا۔ جس کی مراد یہ ہے
کہ اے رسول وہ قول ویسا ہی جیسا کہ تم کہتے ہو۔ یعنی قابلِ تعجب ہے۔ گیارہویں۔ قولہ تعا "عِنْدَ رَبِّكَ"
اور "وَمِنْ عِنْدِنَا" میں عِنْد کا بھی اسی قبیل کا ہے۔ اور اِن دونوں آیتوں میں عِنْد کے معنے
یہ ہیں۔ کہ اِس سے تمکین[1]، زُلفیٰ[2] اور رفعت[3] کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ بارہویں اسی قبیل سے ہے

[1] عزت دینا۔ [2] قُرب اور مُنہ لگا ہونا [3] برتری۔ بلندی ۱۲

قولہ تعا "وَھُوَ مَعَکُم اَیْنَمَا کُنْتُم" یعنی خدا ہر جگہ اپنے علم کے ذریعہ سے تمہارے ساتھ ہے اور قولہ تعا "وَھُوَ اللّٰہُ فِی السَّمٰوٰتِ وَفِی الاَرْضِ" کی مُراد یہ ہے۔ کہ خدا آسمانوں اور زمین کا حال جانتا ہے۔ بیہقی لکھتا ہے "صحیح امر یہ ہے۔ کہ اس آیت کے معنی قولہ تعا "وَھُوَ الَّذِی فِی السَّمَآءِ اِلٰہٌ وَّفِی الاَرْضِ اِلٰہٌ" کی طرح یہ ہیں۔ کہ خدا تعا ہی زمین اور آسمانوں میں عبادت کے لائق ہے + اور اشعری نے کہتا ہے کہ "اس جگہ ظرف کا تعلق یَعْلَمُ محذوف کے ساتھ ہے۔ یعنی اس کی مُراد یہ ہے۔ کہ خدا تعا آسمانوں اور زمین کی باتوں کا جاننے والا ہے" نیز تیرھویں اسی قبیل سے ہے۔ قولہ تعا "سَنَفْرُغُ لَکُمْ اَیُّہَ الثَّقَلٰنِ" یعنی عنقریب ہی تم کو جزا دینے کا قصد کریں گے +

تنبیہ :- ابن اللبان نے کہا ہے کہ قولہ تعا "اِنَّ بَطْشَ رَبِّکَ لَشَدِیْدٌ" متشابہ کی قسم سے نہیں ہے۔ کیونکہ خدا تعا نے اس کے بعد اس کی تفسیر اپنے قول "اِنَّہٗ ھُوَ یُبْدِئُ وَیُعِیْدُ" کے ساتھ کرکے تنبیہ کر دی ہے۔ کہ خدا تعا کی بَطْش سے اُس کا مخلوق کی آفرینش شروع کرنے اور پھر اُس کو موت کے بعد دوبارہ زندگی عطا کرنے میں تصرّف کرنا مراد ہے اور اسی طرح ان کے تمام تصرفات جو وہ اپنی مخلوقات کے حق میں کرتا ہے +

فصل

سورتوں کے اوایل (شروع کی پہلی آیتیں اور حروفِ مقطعات) بھی متشابہ کے شمار میں داخل ہیں اور اُن کے بارہ میں ایک مختار قول یہ بھی ہے۔ کہ وہ ایسے اسرار ہیں۔ جن کو خدا تعا کے سوا کوئی اور نہیں جانتا۔ ابن المنذر وغیرہ نے شعبی سے روایت کی ہے۔ کہ اُس سے سورتوں کے فواتح کی نسبت سوال کیا گیا۔ تو اُس نے کہا "ہر ایک کتاب کا کوئی راز ہوا کرتا ہے۔ اور اس کتاب کا راز سورتوں کے فواتح ہیں"۔ اور اس کے علاوہ دُوسرے لوگوں نے سورتوں کے فواتح کے معنوں میں خوض بھی کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی الضحٰی کے طریق پر ابن عباس رضہ سے قولہ تعا "الٓمّٓ" کے بارہ میں روایت کی ہے۔ کہ اُنہوں نے کہا "اَنَا اللّٰہُ اَعْلَمُ" (یعنی اس کے معنی ہیں "میں اللہ اور جانتا ہوں")، اور قولہ تعا "الٓمّٓصٓ" کے بارہ میں کہا "اَنَا اللّٰہُ اَفْصِلُ" (میں اللہ اور فیصلہ کرتا ہوں۔ اور قولہ تعا "الٓرٰ" کے بارہ میں روایت کی ہے۔ کہ اُنہوں نے کہا "اَنَا اللّٰہُ اَرٰی" میں اللہ اور دیکھتا ہوں"۔ پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضہ ہی سے قولہ تعا "الٓرٰ"، "حٰمٓ" اور "نٓ" کے بارہ میں یہ قول روایت کیا ہے۔ کہ "یہ مقطع اسم ہیں"۔ اور عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضہ ہی کا یہ قول روایت کیا ہے۔ کہ اُنہوں نے کہا "الٓرٰ۔ حٰمٓ، اور نٓ، الرَّحْمٰن

کے تفریق کئے گئے۔ حروف ہیں۔" ابو الشیخ محمد بن کعب القرظی سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا "الٓرا
الرحمٰن میں سے ہے۔" اور اسی راوی سے یہ روایت بھی آئی ہے کہ اُس نے کہا "الٓمٓصٓ - الف لام
اللّٰہ کا میم الرحمٰن کا - اور صاد الصمد کا - ہے۔" پھر یہی راوی ضحاک کا قول یوں نقل کرتا ہے۔
کہ ضحاک نے کہا "الٓمٓصٓ یعنی" اَنَا اللّٰہُ الصَّادِقُ (میں سچا خدا ہوں) اور کہا گیا ہے کہ الٓمٓصٓ کے معنی
المصور - اور یہ قول بھی آیا ہے - کہ الٓرٓ کے معنی انا اللّٰہُ اَعْلَمُ وَ اَرْفَعُ (میں خدا ہوں - جانتا ہوں
اور بلند تر ہوں) ہیں - ان دونوں آخری اقوال کو کرمانی نے اپنی کتاب غرایب میں بیان کیا ہے۔"
اور حاکم وغیرہ نے سعید بن جبیر کے طریق پر قولہ تعالیٰ "کٓھٰیٰعٓصٓ" کے بارہ میں ابن عباس رضؓ کا یہ قول
نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا - کاف کریم کا ھا ہادی کی - یا حکیم کی عین علیم کا اور صاد -
صادق میں سے لیا گیا ہے۔" اور حاکم ہی نے ایک دوسری وجہ پر سعید ہی کے واسطہ سے ابن عباس رضؓ
کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ "کٓھٰیٰعٓصٓ کے بارہ میں کہا" کافٍ - ھادٍ - امینٌ - عزیزٌ صادقٌ
اور ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک اور ابی صالح دونوں کے واسطہ سے ابن
عباس رضؓ اور مرۃ بن مسعود اور بہت سے صحابہ رضؓ کا یہ قول بیان کیا ہے۔ کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ "
کٓھٰیٰعٓصٓ کے بارہ میں کہا" یہ مقطع حروف تہجی ہیں - کاف - الملک سے ھا - اللّٰہ سے - یا - اور
عین - عزیز سے' اور' صاد کو - المصور سے لیا گیا ہے۔" پھر اسی راوی نے محمد بن کعب سے بھی اسی کے
مانند روایت کی ہے - مگر یہ کہ اُس نے کہا ہے کہ " صاد - الصمد سے لیا گیا ہے۔" اور سعید بن
منصور نے اور ابن مردویہ نے دوسرے طریق پر سعید کے واسطہ سے ابن عباس رضؓ کا یہ قول
نقل کیا ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ کٓھٰیٰعٓصٓ کے بارہ میں کہا " کبیرٌ - ھادٍ - امینٌ - عزیزٌ - صادقٌ" یعنی
اس کی اصل اتنے کلمات ہیں ۔ اور ابن مردویہ نے الکلبی کے طریق پر ابی صالح سے - اور ابی
صالح نے ابن عباس رضؓ سے قولہ تعالیٰ کٓھٰیٰعٓصٓ کے معنوں میں یہ قول روایت کیا ہے۔ کہ انہوں نے
کہا " الکاف - الکافی - و الھاء - الھادی ' ی العین - العالم - و الصاد ' الصادق - اور یوسف بن
عطیہ کے طریق سے روایت کی ہے اُس نے کہا کہ کلبی سے کٓھٰیٰعٓصٓ کے معنے پوچھے گئے تو اُس نے بواسطہ ابی صالح از
اُم ہانی رضؓ رسول اللہ صلعم کی یہ حدیث سنائی - کہ حضور انور صلعم نے فرمایا " کافٍ - ھادٍ - امینٌ - عالمٌ - صادقٌ"
اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ کٓھٰیٰعٓصٓ کے بارہ میں یہ روایت کی ہے - کہ اُس نے کہا " اللہ پاک فرماتا ہے
"انا الکبیر - انا الھادی علی امینٍ صادقٍ" (میں بڑا اور میں رہنما ہوں - امین صادق پر) اور محمد بن کعب سے قولہ تعالیٰ
طٰہٰ کے معنی یوں نقل کئے ہیں - کہ " طا ذی الطول میں سے ہے " یعنی اس میں جو حرف طا ہے وہ ذی الطول میں سے
لیا گیا ہے اور اسی راوی سے یہ بھی روایت آئی ہے - کہ محمد بن کعب ہی نے کہا - " قولہ تعالیٰ
" طٰسٓمٓ میں طا ذی الطول " میں سے ' سین القدوس میں سے اور ' میم - الرحمٰن

میں سے لی گئی ہے۔" اور سعید بن جبیر سے قولہ تعا "حٰمٓ" کے بارہ میں روایت کی ہے کہ "حاء" الرحمٰن سے مشتق کی گئی ہے۔ اور میم الرحیم سے مشتق کی گئی ہے۔ اور محمد بن کعب سے قولہ تعا "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کے بارہ میں یہ قول نقل کیا ہے۔ کہ اُس نے کہا۔ "حا اور میم دونوں حروف الرحمٰن میں سے لئے گئے ہیں۔ عین۔ علیم سے، سین۔ القدوس میں سے، اور قاف۔ القاہر میں سے لیا گیا ہے۔" اور مجاہد سے یہ روایت کی ہے۔ کہ اُس نے کہا۔ "سورتوں کے فواتح تمام مقطوع حروف تہجی ہیں۔" (یعنی الگ الگ اور کلمات کی مختصر علامتوں کے طور پر) اور سالم بن عبداللہ سے روایت کی ہے۔ کہ اُس نے کہا۔ "آلٓمٓ، حٰمٓ، اور نٓ، یا اسی طرح کے دوسرے حروف خدا کے مقطع اسم ہیں۔" (یعنی اسم میں سے ایک ایک حروف لے گئے ہیں۔ اور یہ بات زبان کے محاورات میں رائج ہیں) اور السدی سے روایت کی گئی ہے۔ کہ اُس نے کہا۔ "سورتوں کے فواتح پروردگار جلّ جلالہٗ کے اسموں میں سے کچھ اسماء ہیں۔ جن کی تفریق قرآن میں کی گئی ہے۔" (یعنی اُن اسماء کو متفرق طور پر قرآن میں وارد کیا گیا ہے۔) کرمانی نے قولہ تعا "قٓ" کے بارہ میں بیان کیا ہے۔ کہ وہ خدا تعا کے اسم قادر اور قاہر کا ایک حرف ہے۔ کرمانی کے سوا کسی دوسرے شخص نے قولہ تعا "نٓ" کے بارہ میں ذکر کیا ہے۔ کہ وہ اللہ تعا کے اسم نور اور ناصر کے آغاز کا حرف ہے۔ اور یہ تمام اقوال دراصل ایک ہی قول کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ جو یہ ہے۔ کہ ایسے تمام کلمات حروف مقطعہ ہیں۔ ان میں کا ہر ایک حرف اللہ تعا کے کسی اسم سے ماخوذ ہے۔ اور یہ بات کہ کلمہ کے کسی جزء پر اکتفاء کر لی جائے۔ عربی زباندانی میں ایک مشہور امر ہے۔ چنانچہ شاعر لکھتا ہے:۔

قُلْتُ لَهَا قِفِيْ فَقَالَتْ قٓ (یعنی وَقَفْتُ میں ٹھہر گئی) اور "بِالْخَيْرِ خَيْرَاتٌ وَ اِنْ شَرًّا فٓ۔ یعنی وَ اِنْ شَرًّا فَشَرٌّ (اگر شر چاہو تو شر ہوگا) یا یقول کسے "وَ لَا اُرِيْدُ الشَّرَّ اِلَّا اَنْ تٓ۔ یعنی اِلَّا اَنْ تَشَآءَ (لیکن تم اگر چاہو) اور ایک شاعر کہتا ہے "نَادَاهُمْ اَلَا الْجِمُوْا اَلَا تَا + قَالُوْا جَمِيْعًا كُلُّهُمْ اَلَا فَا اور اس اَلَا تَا اور اَلَا فَا سے اَلَا تَرْكَبُوْنَ۔ اور اَلَا فَارْكَبُوْا مراد ہے۔ زجاج نے اسی قول کو مختار مانا ہے۔ اور کہا ہے۔ "اہل عرب ایک ہی حرف بول کر اُس کی دلالت اُس کلمہ پر لیا کرتے ہیں۔ جس کا وہ حرف (جزء) ہے اور ایک قول یہ بھی آیا کہ جس اسم الٰہی کے یہ سب مقطع حروف قرآن میں آئے ہیں۔ وہی اسم اعظم ہے۔ مگر ہم کو اسبات کی شناخت نہیں ہوتی۔ کہ ہم اِن حروف مقطعہ سے کس طرح اُس اسم کو (صحیح طور پر) ترکیب دیں۔" یہ قول ابن عطیہ نے یونہی نقل کیا ہے اور ابن جریر نے صحیح سند کے ساتھ ابن مسعود رضہ سے روایت کی ہے۔ کہ اُنھوں نے کہا۔ "وہ خدا کا اسم اعظم ہے" ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر روایت کی ہے السدی نے کہا کہ اُس نے ابن عباس رضہ کا یہ قول پہنچا ہے" ابن عباس رضہ نے کہا۔ آلٓمٓ۔ خدا تعا کے ناموں میں سے اسم اعظم ہے۔" ابید

ابن جریرہ وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے۔ کہ انھوں نے کہا "آلمٓ، طٰسٓمٓ اور صٓ یا اسی کے مشابہ الفاظ و حروف قسم ہیں۔ خدا نے اِن کے ساتھ قسم کھائی ہے اور یہ سب خدا کے نام ہیں" اور اس قول میں تیسرا قول بننے کی صلاحیت ہے۔ یعنی یہ کہ وہ جملہ کلمات بمنزلہ اسمائے الٰہی ہیں۔ اور اس میں اس بات کی بھی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ کہ اس کو دوسرے قول میں شامل کر دیا جائے۔ پہلے اعتبار یعنی اس کے علیحدہ تیسرے قول ہونے پر ابن عطیہ اور دوسرے اشخاص نے رائے ظاہر کی ہے۔ اور اس کی تائید ابن ماجہ کی وہ روایت کرتی ہے۔ جس کو اس نے اپنی تفسیر میں نافع کے طریق پر بواسطۂ ابی نعیم قاری۔ فاطمہؓ بنت علیؓ بن ابی طالب رضؓ سے نقل کیا ہے۔ کہ بی بی فاطمہ نے اپنے والد علی بن ابی طالب رضؓ سے سُنا۔ وہ کہتے تھے "یا کٓھٰیٰعٓصٓ اغفرلی" (اے کاف۔ ہا۔ یا۔ عین۔ صاد۔ تو مجھ کو بخش دے) اور یہ روایت بھی اسی کی موید ہے۔ کہ ابن ابی حاتم نے ربیع بن انس رضؓ سے قولہ تعالیٰ "کٓھٰیٰعٓصٓ" کے بارہ میں نقل کیا ہے۔ اس نے کہا "یا مَن یُجِیرُ وَلَا یُجَارُ عَلَیۡہِ" (اے وہ ذات پاک جو کہ پناہ دیتی ہے۔ اور جس پر کسی کی پناہ نہیں پڑتی)" اور اشہب سے روایت کی ہے۔ اس نے بیان کیا۔ میں نے مالک بن انس رضؓ سے دریافت کیا تھا۔ کہ آیا کسی شخص کے لئے یہ بات مناسب ہے۔ کہ وہ اپنا نام "یٰسٓ" رکھے؟ تو مالک بن انس رضؓ نے جواب دیا۔ میری رائے میں یہ بات مناسب نہیں۔ کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے "یٰسٓ وَ الۡقُرۡاٰنِ الۡحَکِیۡمِ" یعنی کہتا ہے۔ کہ یہ نام ایسا ہے۔ جس کا مسمّیٰ میں خود بنا ہوں" اور کہا گیا ہے۔ کہ یہ حروف مقطعات 'قرآن'، اور 'ذکر'، کی طرح کتاب اللہ کے اسماء ہیں۔ یہ قول عبد الرزاق نے قتادہ سے نقل کیا ہے۔ اور اسی کو ابن ابی حاتم نے بھی نقل کیا ہے۔ مگر ان لفظوں کے ساتھ کہ "کُلّ ہجاءٍ فی القرآن فہو اسم من اسماء القرآن" (قرآن میں جتنے حروف تہجی آئے ہیں۔ وہ اسکے ناموں میں سے ایک ایک نام ہیں) اور یہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ یہ حروف سورتوں کے نام ہیں۔ ماوردی اور دیگر لوگوں نے اس قول کو زید بن اسلم کا قول بتایا ہے اور مصنف الکشاف نے اس کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے یعنے بکثرت اشخاص اسی بات کے قایل بتائے ہیں اھ پھر ایک قول یہ بھی ہے۔ کہ یہ حروف ویسے ہی سورتوں کے فواتح (شروع کرنے کے وقت جو زاید الفاظ کہے جاتے ہیں) ہیں جس طرح کہ (شاعر لوگ) قصائد کے اوّل میں بَلْ اور لَا کے الفاظ کہا کرتے ہیں ثور بن جریر نے ثوری کے طریق پر ابی نجیح سے اور ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا "آلمٓ، آلمٓصٓ، اور صٓ، یا ایسے ہی دوسرے مقطعات فواتح ہیں۔ کہ انہی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے قرآن کا افتتاح (آغاز) کیا ہے" اور ابو الشیخ نے ابن جریج کے طریق سے یہ روایت کی ہے۔ کہ اُس نے کہا "مجاہد بیان کرتا تھا۔ کہ "آلمٓ، آلرٰ، اور آلمٓرٰ" فواتح ہیں۔ خدا تعالیٰ نے ان کے ساتھ قرآن

کا افتتاح کیا ہے"۔ راوی یعنی الوالشیخ کہتا ہے۔ میں نے ابن جریج سے دریافت کیا کہ "کیا مجاہد یہ نہیں لکھتا تھا۔ کہ یہ حروف اسم ہیں؟" ابن جریج نے کہا۔ نہیں"+

اور کہا گیا ہے۔ کہ یہ حروف مقطعہ ابجد کے حساب میں اور ان کی غرض یہ ہے۔ کہ اُمتِ محمدی صلعم کی مُدت قیام پر دلالت کریں۔ ابن ابی اسحٰق نے کلبی سے اُسنے ابی صالح سے ابی صالح نے ابن عباس سے اور ابن عباس رضہ نے جابر رضہ سے اور جابر رض نے عبد اللہ بن رباب سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا۔ "ابو یاسر بن اخطب یہودی کے چند معزز لوگوں کے ساتھ رسول اللہ صلعم کی طرف ہو کر نکلا۔ اُس وقت آنحضرت صلعم سورۃ البقرۃ کا آغاز الٓمٓ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْہِ تلاوت فرما رہے تھے۔ ابو یاسر اس کو سُن کر اپنے ساتھی یہودیوں سمیت اپنے بھائی حیّی بن اخطب کے پاس گیا اور اُس سے کہنے لگے "تم لوگ جان رکھو۔ واللہ میں نے محمد صلعم کو اُس چیز میں جو اُن پر نازل کی گئی ہے" الٓمٓ ذٰلک الکِتٰبُ" پڑھتے ہوئے سُنا ہے" حیّی اس بات کو سُن کر کہنے لگا۔ "تم نے اپنے کانوں سے سُنا ہے؟" ابو یاسر نے جواب دیا۔ "بیشک" اس کے بعد حیّی بن اخطب کئی ایک بڑے بڑے یہودیوں کو جو پہلے سے وہیں موجود تھے ساتھ لیکر رسول اللہ صلعم کی خدمت میں آیا۔ اور اُن سب لوگوں نے آپ سے دریافت کیا "کیا آپ کو یاد ہے کہ اُس کتاب میں آپ جو کہ آپ پر نازل ہوئی ہے" الٓمٓ ذالک الکتاب" کی تلاوت کرتے تھے"۔ رسول اللہ صلعم نے فرمایا۔ ہاں یاد ہے"۔ یہودیوں کی جماعت نے کہا۔ "خدا تعالےٰ نے آپ سے قبل بہت نبی مبعوث فرمائے۔ مگر ہم کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ خدا تعالےٰ نے اُن میں سے کسی نبی پر اُس کے مُلک (حکومت) کی مُدت بیان (واضح) کر دی ہو۔ اور یہ بتا دیا ہو۔ کہ اُس نبی کی اُمت کس میعاد تک قایم رہے گی مگر آپ سے یہ بات بتا دی گئی ہے۔ الٓمٓ میں الف کا ایک لام کے تیس ۳۰ اور میم کے چالیس ۴۰ عدد ہیں جو مجموعی طور پر اکہتر ۷۱ سال ہوتے ہیں۔ پس کیا ہم ایسے نبی کے دین میں داخل ہوں جس کے مُلک کی مدت اور جس کی اُمت کا زمانہ صرف اکہتر ۷۱ سال ہے؟" پھر اُس نے کہا۔ "یا محمد (صلعم) آیا اس کلمہ کے ساتھ کا کوئی دوسرا کلمہ اور بھی ہے؟" رسول اللہ صلعم نے فرمایا۔ "ہاں ہے" "الٓمٓصٓ" حیّی بن اخطب نے کہا۔ "یہ اُس سے زیادہ ثقیل اور طویل ہے۔ الف ایک، لام کے تیس ۳۰ میم کے چالیس ۴۰ اور صاد کے نوّے ۹۰ عدد ہیں۔ جس کا مجموعہ ایکسو اکسٹھ ۱۶۱ سال ہوا۔ اور کیا اس کے ساتھ کوئی اور کلمہ بھی ہے؟ رسول اللہ صلعم نے فرمایا۔ ہاں "الٓمٓرٰ" ہے"۔ حیّی نے کہا۔ "یہ دونوں سے بڑھ کر ثقیل تر اور طویل تر ہے۔ الف کا ایک لام کے تیس ۳۰ میم کے چالیس ۴۰ اور رے کے دو سو جملہ دو سو اکہتر ۲۷۱ سال ہوئے" پھر اُس نے کہا۔ "اس میں شک نہیں کہ آپ کا معاملہ ہم کو اُلجھن میں ڈال رہا ہے جس کی وجہ سے ہمیں یہ نہیں معلوم ہو سکتا۔ کہ آیا آپ کو تھوڑی مُدت دی گئی ہے یا بہت بڑی"۔ اور اپنی قوم

سے مخاطب ہو کر کہا "چلو ان کے پاس سے اٹھ چلو (یعنی رسول اللہ صلعم کے پاس سے) اور اس کے
بعد ابو یاسر نے اپنے بھائی حیی اور اس کے ساتھ والے اپنے ہمقوم لوگوں سے کہا "تمہیں کیا
معلوم ہے۔ کہ شاید خدا تعالےٰ نے یہ سب مدتیں محمد (صلعم) کے لئے جمع فرمادی ہوں۔ المٓصٓ۔ ایک سو اکسٹھ
اور دو سو المٓرٰ کہ ان کا مجموعہ سات سو چونتیس سال ہوتا ہے۔" اس کی قوم کے لوگوں نے جواب دیا۔
"ہم پر اس کا معاملہ متشابہ ہو گیا ہے" (یعنی رسول اللہ صلعم کا معاملہ ان کی سمجھ میں نہیں آیا) چنانچہ
علماء یہ کہتے ہیں۔ کہ قولہ تعالےٰ "هُوَ الَّذِيْ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ اٰيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ
وَ اُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ۔ الآیۃ" انہی یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئیں۔ ابن جریر رح نے اس حدیث
کو اسی طریق سے اور ابن المنذر نے دوسری وجہ پر ابن جریج سے اس کی روایت مفصل طور پر
کی ہے۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں نے قولہ تعالےٰ "الٓمٓ" کے بارہ میں ابی العالیہ کا یہ قول
نقل کیا ہے۔ کہ اس نے کہا "الٓمٓ یہ تین حرف ان انتیس حروف میں سے ہیں جن کے ساتھ زبانیں
تلفظ کلمات میں پھرا کرتی ہیں۔ یہ تین حرف ایسے ہیں۔ کہ ان میں کا کوئی نہ کوئی حرف خدا تعالےٰ کے کسی اسم
کا مفتاح (پہلا حرف) ضرور ہے اور وہ خدا کی نعمتوں اور آزمائشوں اور قوموں کی مدتوں کی
اور ان کی میعادوں میں بھی ضرور آتا ہے۔ مثلاً الف اسم اللہ کا مفتاح لام خدا کے اسم لطیف کا
مفتاح اور میم اس کے اسم مجید کا مفتاح ہے۔ الف سے آلاءُ اللہ (خدا کی نعمتیں) لام سے لطف اللہ
(خدا کی مہربانیاں) اور میم سے مجدُ اللہ (خدا کی بزرگی) کا آغاز ہوتا ہے (اور مدتوں کی مثال) الف سے
ایک سال، لام سے تیس (۳۰) اور میم سے چالیس (۴۰) سال نکلتے ہیں (الخ) جوینی لکھتا ہے "کسی امام نے قولہ
تعالےٰ الٓمٓ غلبت الروم" سے یہ بات پیدا کی تھی۔ کہ مسلمان لوگ ۵۸۳ھ میں بیت المقدس کو فتح
کرینگے۔ اور ویسا ہی واقع ہوا جیسا کہ اس نے کہا تھا۔" السہیلی لکھتا ہے "شاید کہ جو حروف
سورتوں کے اوائل میں آئے ہیں۔ ان میں سے مکرر حروف کو نکال کر باقی حروف کے مجموعی اعداد
سے اس امت (محمدیہ) کے بقاء کی مدت کی طرف اشارہ ہو" ابن حجر کا قول ہے کہ سہیلی کا یہ خیال
باطل ہے۔ اس پر اعتماد نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ ابن عباس رض سے شمار ابجد کو لینے کی سخت ممانعت
ثابت ہوئی ہے۔ اور انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شمار ابجد بھی منجملہ سحر (شعبدہ
بازی) کے ہے۔ اور یہ امر کچھ بعید نہیں۔ اسلئے کہ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں پائی جاتی۔
اور قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی اپنے رحلۃ (سفرنامہ) کے فوائد (حاشیوں) میں یہ بات بیان
کی ہے۔ کہ سورتوں کے اوائل میں آنے والے حروف مقطعہ کا علم ہی سرے سے باطل ہے (یعنی
یہ کوئی علم نہیں) اور مجھے اس کے بارہ میں بیس بلکہ اس سے بھی زیادہ قول حاصل ہوئے ہیں۔
مگر میں نہیں جانتا کہ ان اقوال کے کہنے والوں میں سے ایک شخص نے بھی اس کی معلومات پر

علم ہونے کا حکم لگایا۔ اور نہ اُن اقوال سے کوئی اِن حروف کی فہم تک پہنچ سکتا ہے۔ لہذا جس بات کو میں کہتا ہوں۔ وہ یہ ہے کہ "اگر اہل عرب اِس بات کو جانتے نہ ہوتے۔ کہ اِن حروف کا اُن کے یہاں کوئی مُتداول مدلول ہے۔ تو ضرور تھا۔ کہ سب سے پہلے ہی نبی صلعم پر وہی اُس کے متعلق اعتراض کرتے اور ناپسندیدگی ظاہر کرتے لیکن جہاں تک ثابت ہوا ہے۔ معاملہ اِس کے برعکس ہے۔ یعنی یہ کہ مشرکین عرب کے سامنے "حٰمٓ فُصِّلَتْ" اور "صٓ" وغیرہ حروف مقطعات کی تلاوت کی گئی۔ اور اُنھوں نے اُس کو بُرا نہیں بتایا۔ بلکہ صراحت کے ساتھ اِس کی فصاحت و بلاغت کو تسلیم کیا۔ پھر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے۔ کہ مشرکین عرب کو رسول اللہ صلعم پر نازل ہونے والی کتاب میں کسی لغزش اور غلطی نکالنے کا حد سے بڑھا ہوا شوق اور اِس کی کمال جستجو رہتی تھی۔ لہذا یہ حروف مقطّعات غلط یا بے معنیٰ ہوتے تو کبھی ممکن نہ تھا۔ کہ مشرکین کی نکتہ چینی سے بچ جاتے۔ اور یہی امر اِس بات کی واضح دلیل ہے۔ کہ ایسے حروف کا استعمال اہل عرب کے یہاں معروف تھا۔ اور اِس سے کوئی انکار نہیں کرتا تھا"۔ اور کہا گیا ہے۔ یہ حروف مقطعات ویسے ہی تنبیہ کے لئے نازل ہوئے ہیں۔ جیسے کہ نداء میں مخاطب کو آگاہ اور ہوشیار بنانے کا فائدہ مدنظر رہتا ہے۔ مگر ابن عطیہ نے اِس قول کو اُن حروف کے فواتح کہے جانے کا مغایر شمار کیا ہے۔ حالانکہ ابو عبیدہ کا الٓمٓ کو افتتاح کلام کہنا اسی تنبیہ کے معنیٰ میں ظاہر ہے۔ الجوینی کا قول ہے "حروف مقطعہ کو تنبیہ کہنا بہت اچھا قول ہے۔ اِس لئے کہ قرآن شریف کلام عزیز المعزز۔ بزرگ ہے اور اُس کے فوائد بھی قابل عزت ہیں۔ لہذا مناسب یہی ہے۔ کہ وہ متنبہ ہوشیار شخص کو سنایا جائے۔ اور اسی واسطے یہ بات جائز ہو سکتی ہے۔ کہ خدا تعالےٰ نے بعض اوقات نبی صلعم کا انسانی دنیا میں مشغول ہونا معلوم فرما کر جبریل ؑ کو حکم دیا ہو کہ وہ رسول صلعم کے پاس جائیں تو پہلے الٓمٓ اور حٰمٓ کہیں تاکہ نبی صلعم اُن کی آواز سن کر اُن کی طرف متوجہ ہو جائیں۔ اور کلام الٰہی کو کان لگا کر سنیں"۔ الجوینی لکھتا ہے "کہ خداوند کریم نے تنبیہ کے مشہور کلمات مثلاً اَلَا اور اَمَّا کو محض اِس لئے استعمال نہیں فرمایا۔ کہ یہ عام انسانوں کے کلام میں معروف الفاظ تھے۔ اور قرآن شریف ایسا کلام ہے۔ جو بشر کے کسی کلام سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ اسی واسطے یہ بات مناسب ہوئی۔ کہ قرآن میں غیر معہود الفاظ تنبیہ کے لئے وارد کئے جائیں۔ تاکہ وہ رسول صلعم کے گوش زد ہونے کے لئے بلیغ تر ہو سکیں"۔ کہا گیا ہے۔ کہ اہل عرب قرآن کو سنتے وقت اُس میں لغویت کیا کرتے تھے۔ (یعنی توجہ کے ساتھ اُن کو نہیں سنتے تھے۔) اِس واسطے خداوند کریم نے ایسی نادر اور بدیع نظم نازل کی۔ تاکہ وہ اُسے سن کر حیرت میں آجائیں۔ اور وہی تعجب اُن کو قرآن شریف کے سننے پر آمادہ بنا سکے۔ کہ جب پہلے ایک عجیب نظم کو سن کر اُدھر توجہ کریں۔ تو آگے سننے کا شوق بھی اُن کے دل میں راہ پائے۔ اور قلوب میں رقّت اور دلوں میں نرمی پیدا ہو"۔ بعض لوگوں نے

اسبابت کو ایک مستقل قول شمار کیا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے۔ کہ ایسا خیال درست نہیں۔ بلکہ یہ اگلے اقوال میں سے کسی قول کے ساتھ مناسب ہے۔ نہ کہ اپنے معنیٰ کے لحاظ سے علحٰدہ قول اس لئے کہ اس میں کوئی نئے معنی بیان نہیں ہوئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ ان حروف کا ذکر یہ فایدہ دینے کے لئے کیا گیا۔ کہ قرآن کے حروف ہجاء یعنی (ا ب ت) ہی سے مرتب ہونے پر دلالت کرے لہذا کچھ قرآن مقطع (جدا جدا) حروف میں آیا۔ اور باقی تمام مرکب الفاظ ہیں اور اس کی غرض یہ تھی۔ کہ جن لوگوں کی زبان میں قرآن کا نزول ہوا ہے۔ وہ معلوم کرلیں۔ کہ قرآن بھی انہی حروف میں نازل ہوا ہے۔ جن کو وہ جانتے اور اپنے کلام میں برتتے ہیں۔ اور یہ بات ان لوگوں کے قایل بنالنے اور ان کو قرآن کا مثل لانے سے عاجز ہونے کا ثبوت دینے کے لئے ایک زبردست دلیل ہو۔ کیونکہ اہل عرب باوجود یہ معلوم کرلینے کی کہ قرآن انہی کی زبان میں اترا اور انہی حروف تہجی کے ساتھ نازل ہوا ہے جن سے وہ اپنے کلام کو بناتے ہیں۔ پھر بھی قرآن کی اس تحدی کو توڑنے سے عاجز رہے۔ کہ اس کے مثل کوئی سورۃ یا کم از کم ایک آیت ہی پیش کرسکیں۔ اور کہا گیا ہے۔ کہ ان حروف مقطعات کے وارد کرنے سے یہ بتانا مقصود تھا۔ کہ جن حروف سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے۔ وہ یہ ہیں۔ چنانچہ حروف تہجی میں سے چودہ ۱۴ حرف مقطع حروف کے ذیل میں بیان کئے گئے۔ اور یہ تعداد مجموعی حروف ہجا کی نصف (آدھی) ہے۔ اور پھر یہ بھی بڑی خوبی ہے۔ کہ ہر ایک جنس کے حروف میں سے آدھی تعداد کے حروف ذکر کئے گئے۔ مثلاً حروف حلق میں (جو چھ ہیں) حا، عین، اور ھا۔ (صرف تین حرف) ان حروف میں سے جنکا مخرج مافوق الحلق ہے قاف، اور کاف (دو حرف) شفہی (ہونٹھوں سے ادا ہونے والے) حروف میں سے میم حروف مہموسہ میں سے سین، حا، کاف، صاد، اور ھا۔ شدیدہ میں سے ہمزہ، طا، قاف اور کاف مطبقہ میں سے طا اور صاد مجہورہ میں سے ہمزہ، میم، لام، عین، ری، طا، قاف، یا، اور نون مستعلیہ میں سے قاف، صاد اور طا منحفضہ میں سے ہمزہ، لام، میم، ری، کاف، ھا، یا، عین، سین، حا، اور نون اور حروف قلقلہ میں سے کاف، اور طاء۔ اور پھر یہ خوبی بھی قابل لحاظ ہے۔ کہ خدا تعالے نے مفرد حروف بھی ذکر کئے، دو دو حرف بھی، اور تین تین، اور چار اور پانچ حروف بھی ایک جا کرکے ذکر فرمائے کیونکہ کلام کی ترکیبیں اسی انداز پر ہوتی ہیں۔ اور پانچ حروف سے زائد کوئی کلمہ نہیں ہوتا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ حروف مقطعہ۔ ایک علامت (نشانی) ہیں۔ جو کہ خدا تعالے نے اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) کے لئے مقرر فرمائی تھی۔ یوں کہ عنقریب خداوند کریم محمد (صلعم) پر ایک کتاب نازل فرمائیگا جس کی بعض سورتوں کے اول میں حروف مقطعہ ہونگے۔ اجمالی حیثیت سے سورتوں کے اوایل کے بارہ میں جس قدر اقوال مجھ کو مل سکے۔ وہ یہ ہیں۔ جن کا بیان اوپر کر دیا گیا۔ اور ان اقوال میں سے

بعض قول ایسے ہیں۔ جن کے بارہ میں اور کئی دوسرے قول بھی آئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے۔ کہ طٰہٰ
اور یٰسٓ "یا رَجُل" "یا مُحَمَّدُ" یا کہ "یا اِنسان" کے معنے میں آئے ہیں۔ اور اِس کا بیان مُعَرَّب
کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔ اور کہا گیا ہے۔ یہ دونوں لفظ نبی صلعم کے ناموں میں سے اُن کے
دو نام ہیں۔ اِس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے۔ اور اِس کی تقویت
یٰسٓ کے "یا سِیْنَ" فتحہ نون (سین کا ملفوظی نون مراد ہے) کے ساتھ پڑھے جانے سے ہوتی ہے! اور
قولہ تعا "آلِ یَاسِیْنَ"[1] سے بھی۔ اور کہا گیا ہے۔ کہ طٰہٰ سے مراد ہے "یا طَاہِرُ۔ یَا ہَادِیْ" ۔ کہ اس
صورت میں وہ فعل امر ہوگا۔ اور اُس میں ھا مفعول کی ضمیر یا ساکنہ کے واسطے ہمزہ سے بدل کر
آئی ہوگی۔ ابن اَبی حاتمؒ نے سعید بن جبیرؓ کے طریق پر ابن عباس رضہ سے قولہ تعا طٰہٰ کے
بارہ میں روایت کیا ہے کہ ابن عباس رضہ نے کہا۔ وہ ایسا ہے۔ جیسا کہ تمہارا قول۔ اِفعَل اکرو (فعل امر)
اور کہا گیا ہے کہ طٰہٰ بمعنی "اَے بَدْر" (چودھویں شب کا چاند) کے ہیں۔ کیونکہ طا کے عدد میں نو اور ھا
کے عدد ہیں۔ پانچ۔ ان کا مجموعہ ہوا چودہ اور اِس تعداد سے بدر کی طرف اشارہ ہے۔ جو چودھویں شب
میں ماہِ تمام بنتا ہے۔ یہ قول کرمانی نے اپنی کتاب غرایب میں ذکر کیا ہے۔ اور اُسی نے قولہ تعا یٰسٓ
کے بارہ میں کہا ہے۔ کہ اِس میں معنی ہیں۔ یا سید المرسلین (اے رسولوں کے سردار) اور قولہ تعا "صٓ"
کے معنی صَدَقَ اللّٰہُ ذکر کئے ہیں۔ پھر ایک قول اس کی بابت یہ بھی آیا ہے۔ کہ اِس کے معنے ہیں "اُقسِمُ
بِاللّٰہِ الصَّمَدِ الصَّانِعِ الصَّادِقِ" (میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں۔ جو کہ یکتا۔ صانع اور صادق ہے) اور یہ بھی
کہا گیا ہے۔ کہ اِس کے معنے ہیں "صَادِ یَا مُحَمَّدُ بِعَمَلِکَ الْقُرْآنَ" (اے محمد صلعم تم اپنے عمل کے ساتھ
قرآن کو مقابلہ کرو) یعنی اپنے عمل کا اُس کے ساتھ مقابلہ کرو۔ اور دیکھو کہ آیا تم اُسی کے احکام کے مطابق
چل رہے ہو یا نہیں۔ لہٰذا یہ "اَلْمُصَادَاۃ" مصدر سے اَمر کا صیغہ ہے (یعنی مقابلہ اور موازنہ کرنا۔ اور
حُسینؓ سے روایت کی گئی ہے۔ اُس نے کہا "صاد حادث القرآن" مراد یہ ہے کہ اُس میں نظر کرو
اور سفیان بن حسینؒ سے مروی ہے۔ اُس نے کہا حَسَنؓ اِس کی قراءت "صَادِ الْقُرْآنَ" کیا
کرتے۔ اور کہتے تھے کہ خدا فرماتا ہے۔ کہ "عَارِضِ الْقُرْآنَ" یعنے قرآن کا اپنے عمل سے مقابلہ کرو۔ اور یہ بھی
کہا گیا ہے۔ کہ "صٓ" ایک دریا کا نام ہے جس پر خدا کا عرش ہے" اور کہا گیا ہے۔ کہ "ایک ایسے دریا کا
نام ہے جس سے مُردوں کو زندہ کیا جاتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے۔ کہ اُس کے معنے ہیں "صَادَ
مُحَمَّدٌ قُلُوْبَ الْعِبَادِ" (محمد صلعم نے بندوں کے دلوں کو صید کر لیا۔ اِن سب اقوال کو کرمانی
نے بیان کیا ہے۔ اور اُس نے قولہ تعا المٓصٓ کے بارہ میں بیان کیا ہے۔ کہ اِس کے معنے ہیں۔
"اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ" ۔ حٰمٓ کے معنے یہ بتلائے ہیں۔ کہ "وہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں"۔

---

[1] اِلیاسین بھی اِس کی ایک قرأت ہے اور ہندوستان کے مروجہ مصحفوں میں یونہی پڑھا جاتا ہے۔ ۱۲

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنے "حُمَّ مَاھُوَ کَائِنٌ" ہیں (یعنی جو کچھ ہونے والا تھا۔ اُس کا حکم دیدیا گیا۔) اور قولہ تعہ حٰمٓعٓسٓقٓ کے بارہ میں کہا گیا ہے۔ کہ یہ کوہ قاف (پہاڑ) ہے اور کہا گیا ہے۔ کہ "ق" ایک پہاڑ ہے۔ جو کہ زمین کے گرد محیط ہے۔ اس بات کو عبدالرزاق نے مجاہدؒ سے روایت کیا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے۔ کہ اس سے مراد ہے "اَقْسِمُ بِقُوَّةِ قَلْبِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ" (میں محمد صلعم کے قلب کی قوت کی قسم کھاتا ہوں۔ پھر یہ قول بھی آیا ہے۔ کہ یہ قولہ تعہ "قُضِیَ الْاَمْرُ" کے آغاز کا حرف ق ہے۔ جو کہ باقی کلمہ پر دلالت کرتا ہے۔ اور کہا گیا ہے۔ کہ اس کے معنیٰ ہیں "قِفْ یَامُحَمَّدُ عَلٰی اَدَاءِ الرِّسَالَةِ وَالْعَمَلِ بِمَا اُمِرْتَ" (اے محمد (صلعم) تم رسالت کو ادا کرنے پر اٹھو۔ اور جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے۔ اُس پر عمل کرو) یہ دونوں قول کرمانیؒ نے بیان کئے ہیں۔ نٓ۔ اسکی بابت ایک قول میں آیا ہے۔ کہ مچھلی (حوت) کو کہتے ہیں۔ طبرانی مرفوع طور پر ابن عباس رضہ سے روایت کرتا ہے۔ کہ اُنھوں نے کہا: سب سے پہلے خدا نے جو چیز پیدا کی۔ وہ قلم اور حُوت (مچھلی) تھی۔ قلم کو حکم دیا لکھ۔ قلم نے عرض کی "کیا لکھوں؟ ارشاد ہوا" لکھ جو کچھ ہونے والا ہے۔ روز قیامت تک۔" پھر ابن عباسؓ نے قراءت کی "نٓ وَالْقَلَمِ" لہذا نون مچھلی ہے۔ اور قلم بھی معروف شے ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ "ن" سے لوح محفوظ مراد ہے۔ اس بات کو ابن جریرؒ نے مرسل بن قرۃ سے مرفوعًا روایت کیا ہے۔ اور پھر ایک قول یہ بھی آیا ہے۔ کہ "ن" سے دَوات مراد ہے۔ اس کی روایت بھی ابن جریر ہی نے حسنؒ اور قتادہ سے کی ہے۔ اور ابن قتیبہؒ اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے۔ کہ اس کے متعلق ایک قول یہ بھی آیا ہے۔ کہ "ن" سے مُراد: روشنائی ہے۔" اور کرمانیؒ جاحظ کا قول یوں نقل کرتا ہے۔ کہ ن قلم ہی کو کہتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی صلعم کا ایک نام ہے۔ اس بات کو ابن عساکر نے اپنی کتاب المبہمات میں ذکر کیا ہے۔ ابن جنّی کی کتاب المحتسب میں آیا ہے۔ کہ ابن عباس رضہ نے حٰمٓ سٓقٓ کی قراءت بغیر عین کے کی ہے۔ اور وہ کہتا ہے کہ سین سے ہر ایک وہ فرقہ مُراد ہے جو کہ ہوگا اور ق سے ہر ایک وہ جماعت جو ہوگی۔ ابن جنّی کہتا ہے۔ کہ "اس قراءت میں اس بات کی دلیل نکلتی ہے۔ کہ فواتح سورتوں کے مابین فواصل (فصل کرنے والے الفاظ) یا آئتیں ہیں اور اگر کہیں یہ خدا تعہ کے اسماء ہوتے۔ تو ان میں سے کسی کی تحریف جائز نہ ہوتی۔ کیونکہ اس حالت میں (جبکہ اُن کی تحریف کر دی جاتی۔ تو) وہ اعلام نہیں رہ سکتے۔ اسلئے کہ اعلام کو اُن کے اعیان (جمع عین۔ اصلی الفاظ) کے ساتھ ادا کرنا چاہئیے۔ اور اُن میں کوئی تحریف کرنی جائز نہیں" الکرمانی اپنی کتاب غرایب القرآن میں بیان کرتا ہے۔ کہ قولہ تعہ "الٓمٓ اَحَسِبَ النَّاسُ" میں جو استفہام ہے۔ وہ اس جگہ دلالت کرتا ہے۔ کہ حُروف الفواتح (اس سورۃ اور اسکے

ا‍ے حُمَّ۔ یعنی قضیٰ۔ حکم دیدیا۔ ۱۲+

سوا دوسری سورتوں میں بھی اپنے ماقبل سے منقطع (الگ تھلگ) ہیں +

خاتمہ بعض علماء نے اس موقع پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ: "آیا محکم کو متشابہ پر کوئی فضیلت بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر تم یہ کہو کہ محکم کو متشابہ پر کوئی برتری نہیں تو یہ بات اجماع کے خلاف ہے اور یہ پہلی بات یعنی محکم کے متشابہ پر افضل ہونے کو مانو تو اسطرح تمہاری وہ اصل ٹوٹ جائیگی۔ جو کہ تم نے خدا تعالیٰ کے تمام کلام کے مساوی اور ایکساں ہونے اور اُس کے حکمت کے ساتھ نازل ہونے کی بابت قائم کی ہے؟" اس سوال کا جواب ابو عبداللہ بکری باذی نے یوں دیا ہے۔ کہ "محکم من وجہٍ متشابہ کے مانند ہے۔ اور من وجہٍ اُس کے خلاف بھی (اور چونکہ عام وخاص من وجہ میں دو مادے افتراق کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے) لہٰذا جب تک کہ واضع کی حکمت معلوم نہ کر لی جائے۔ اور یہ نہ تصور کر لیا جائے۔ کہ واضع قبیح امر کو نختار نہیں مان سکتا۔ اُس وقت تک یہ بات ممکن نہ ہوگی۔ کہ اِن دونوں کے ساتھ استدلال کیا جا سکے اور اس باب میں یہ دونوں باہم جمع ہو جاتے ہیں۔ اور اِن کے اختلاف کی صورت یہ ہے۔ کہ محکم از روئے وضعِ لغت کے ایک سے زاید وجہ کا محتمل نہیں ہوتا۔ لہٰذا جو شخص اُس کو سُنے گا ممکن ہے کہ وہ فی الحال (اُسی وقت) اُس کے ساتھ استدلال کرے۔ مگر متشابہ میں کئی وجوہ کا احتمال نکلنے کے باعث غور و تامل کی حاجت ہوگی۔ تاکہ اُسے مطابق وجہ پر محمول کیا جا سکے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ محکم اصل ہے۔ اور اصل کا درجہ اسبق ہوتا ہے۔ اور نیز محکم کا علم تفصیلی اور متشابہ کا علم اجمالی ہوتا ہے اس لئے بھی محکم کو متشابہ کے ساتھ اتفاق کرتے نہیں بنتی۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ: اگر یہ اعتراض کیا جائے۔ کہ خدا کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے بیانِ شرائع؛ اور ہدایت کا ارادہ ہونے کے باوجود اس بات میں کیا حکمت تھی۔ کہ متشابہ آیتیں نازل کی گئیں۔ جن سے بیان اور ہدایت کا پورا فایدہ نہیں حاصل ہوتا۔ تو ہم اِس کے جواب میں کہیں گے کہ: اگر متشابہ اس قسم کا ہے۔ کہ اُس کا علم ممکن ہے۔ تو اُس کے بہت سے فایدے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک فائدہ یہ ہے کہ یہ علماء کو ایسے غور پر آمادہ بنانے کا موجب ہے۔ جس سے قرآن کی مخفی باتوں کا علم حاصل ہوتا اور اُس کی باریکیوں کی کرید کرنے کا شوق پیدا ہوا کرتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں۔ کہ دقایق قرآن کی معرفت کی جانب ہمتوں کا مائل ہونا بہت بڑا قرب و ثواب ہے۔ اور دوسرا نفع یہ ہے کہ اس قسم کے متشابہ سے انسانوں کا فہم میں باہم کم و بیش ہونا اور اُن کے درجوں کا تفاوت عیاں ہوتا ہے۔ ورنہ اگر تمام قرآن بعینہٖ اِس طرح کا محکم ہی ہوتا۔ جس میں تاویل اور غور کی حاجت نہ پڑتی تو اُس کے سمجھنے کے بارہ میں تمام خلق کا درجہ ایکساں اور مساوی ہو جاتا۔ اور عالم کی برتری غیر عالم پر ظاہر نہ ہو سکتی۔ اور اگر متشابہ اس قسم کا ہے۔ جس کا علم حاصل ہونا ممکن ہی نہیں۔ تو وہ

بھی فوائد سے خالی نہیں۔ از انجملہ ایک فایدہ یہ ہے۔ کہ ایسے متشابہات کے ساتھ بندوں کی آزمائش کی گئی ہے۔ تاکہ وہ ان کی حد پر آکر ٹھہر رہیں۔ اُن کے بارہ میں توقف کریں۔ اِن کا علم خدا تعالٰی کے سپرد کرکے اپنے قصور فہم کا اعتراف کرتے ہوئے احکام الٰہی کو تسلیم کرلیں اور تلاوت کی جہت سے اُن کی قراءت ویسی ہی عبادت شمار کریں۔ جیسی کہ منسوخ کی تلاوت داخل عبادت ہے گو اُس کا حکم نافذ نہیں۔ یعنی اُن آیات کے مفہوم پر عمل جایز نہیں ہے۔ پھر ایک اور فایدہ یہ ہے۔ کہ ایسے متشابہات کے ذریعہ سے خداوند کریم نے بندوں پر قرآن شریف کے منزل من اللہ ہونے کی حجت قایم فرمائی ہے۔ ورنہ کیا وجہ ہوسکتی تھی۔ کہ اہل عرب باوجود اپنے دعویٰ فصاحت و بلاغت کے اور باوجود اس کے کہ وہ اپنی زبان کو نہایت عمدہ طور پر سمجھتے تھے۔ اِس طرح کے متشابہات پر واقف ہونے سے عاجز رہے۔ حالانکہ قرآن شریف عربی زبان میں نازل ہوا تھا۔ پس اُنہیں یقین آگیا۔ کہ یہ تاثیر کلام الٰہی کے سوا کسی اور کلام کی نہیں ہوسکتی۔ جو اُن کو اُس کی سمجھ سے عاجز بنا دے

امام فخر الدین کا قول ہے: "وہ شخص ملحد ہے۔ جو کہ قرآن پر اِس وجہ سے طعن کرتا ہو۔ کہ اُس میں متشابہ آئتیں شامل ہیں۔ اور یہ اعتراض کرتا ہو کہ "تم لوگ قیام قیامت تک مخلوق کے لئے اِسی قرآن شریف کی پیروی پر مکلف ہونے کے لئے قایل ہو۔ مگر اِسی کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں۔ کہ قرآن کو سبھوں نے ایک تماشا بنا رکھا ہے۔ اور ہر ایک مذہب کا شخص اُسی کے ساتھ تمسک کرکے اپنے مذہب کا صحیح ہونا ثابت کرتا ہے۔ جبری کو جبر کی آیتوں سے تمسک ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَ جَعَلْنَا عَلٰى قُلُوْبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَّفْقَهُوْهُ وَ فِيْٓ اٰذَانِهِمْ وَقْرًا"۔ اور قدری کہتا ہے کہ یہ کافروں کا مذہب ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند سبحانہ و تعالیٰ نے اُن کی اِس حالت کی حکایت اُنہی کی زبانی اور اُن کی مذمت کرنے کے موقع پر کی ہے۔ جیسا کہ وہ اپنے قول "وَ قَالُوْا قُلُوْبُنَا فِيْٓ اَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُوْنَآ اِلَيْهِ وَ فِيْٓ اٰذَانِنَا وَقْرٌ" میں کفار کا مقولہ نقل فرماتا۔ اور دوسرے موقع پر اُن کے قول کی یوں حکایت کرتا ہے کہ "وَ قَالُوْا قُلُوْبُنَا غُلْفٌ"۔ پھر رویت باری۔ خداوندی کا منکر قولہ تعالیٰ "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" سے تمسک کرتا ہے۔ اور خدا تعالیٰ کے لئے جہت کا ثابت کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ "يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ" اور "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" کے ساتھ اپنے عقیدہ کی دلیل لاتا ہے اور نفی کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ "لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ" کو اپنا متمسک قرار دیتا ہے۔ اور پھر اِن میں سے ہر ایک شخص اپنے مذہب کے موافق آیتوں کو محکم اور مخالف آیات کو متشابہ بناتا ہے اور حال یہ ہے کہ اُس نے بعض آیتوں کو چند دوسری آیتوں پر ترجیح دینے کے لئے خفی ترجیحیں اور ضعیف وجوہ ہی کو اپنا زبردست آلہ بنایا ہے۔ لہٰذا ایک حکیم کے لئے یہ بات کیونکر لایق ہوسکتی ہے کہ وہ ایسی کتاب کو جس کی طرف قیامت تک ہر ایک دین کے معاملہ میں رجوع لانا ضروری اور

فرض ہو۔ اس طرح کی (مختلف فیہ) کتاب بنائے؟"۔ اور اس اعتراض کا جواب یوں دیا جائیگا۔ کہ "علمائے قرآن مجید نے قرآن میں متشابہات کے آنے کے بہت سے فوائد ذکر کئے ہیں۔ ازانجملہ ایک فایدہ یہ ہے۔ کہ متشابہات کا وارد کرنا معنی مراد کی تہ تک پہنچنے میں مزید مشقت کرنے کا موجب ہے اور جتنی مشقت زیادہ ہو اُتنا ہی ثواب بھی زیادہ ملے گا۔ اور یہ فائدہ بھی ہے کہ اگر سارا قرآن شریف محکم ہی ہوتا تو وہ بجز اس کے کہ ایک ہی مذہب کے مطابق ہو۔ مختلف مذاہب کی کوئی تائید نہیں کر سکتا تھا۔ بلکہ وہ صراحتاً اُس ایک مذہب کے ماسوا تمام مذاہب کو باطل ٹھہراتا۔ اور یہ بات ایسی تھی۔ جو کہ اور مذہب والوں کو قرآن شریف کے دیکھنے اسے قبول کرنے اور اُس پر غور کر کے اُس سے نفع اٹھانے سے نفرت دلاتی۔ لہذا جبکہ قرآن مجید محکم اور متشابہ دونوں قسم کی آیتوں پر شامل ہے۔ تو اب ہر ایک مذہب کے آدمی کو اُس میں کوئی اپنے عقیدہ کی تائید اور طرف داری کرنے والی بات ملجانے کی طمع ہوگی۔ اور جملہ اہل مذاہب اُس کو دیکھینگے۔ اور نہ صرف دیکھینگے۔ بلکہ بہت بہت غور کے ساتھ اُس کے معانی اور مطالب سمجھنے کی سعی کرینگے۔ پھر جس وقت وہ فہم قرآن شریف کی جدوجہد میں ذرا بھی مبالغہ کرینگے۔ تو محکم آیتیں متشابہ آیتوں کی تفسیر بنکر اُن کو تمام مطالب بخوبی بتا دینگی اور اس طریقہ پر ایک گرفتار باطل شخص کو لغویت کے پھندے سے نکلکر منزل حق پر پہنچ جانا نصیب ہو جائیگا اور ازانجملہ ایک یہ بھی فایدہ ہے۔ کہ قرآن مجید میں متشابہ آیتوں کی وجود ہی سے اُس کی تاویل کے طریقوں کا علم اور بعض آیت کے بعض دوسری آیت پر ترجیح دینے کا اصول معلوم کرنے کی حاجت پڑتی ہے۔ اور اس بات کو معلوم کرنا۔ زباندانی، نحو، معانی، بیان، اور اصول فقہ وغیرہ بہت سے علوم کے حاصل کرنے پر موقوف ہے۔ لہذا اگر قرآن مجید کی متشابہ آیتیں نہ ہوتیں۔ تو ان بہت سے علموں کی حاصل کرنے کی کیا حاجت پڑتی؟ یہ متشابہات کی برکت ہے۔ جس میں سے لوگ ان علوم کو سیکھتے۔ اور ایسے فوائد حاصل کرتے ہیں۔ پھر منجملہ اُن فوائد کے یہ بھی ایک نفع ہے۔ کہ قرآن شریف عام اور خاص ہر طبقہ کے لوگوں کو دعوت حق دینے پر شامل ہے۔ اور عام لوگوں کی طبعیتیں اکثر معانوں میں حقیقیوں کا ادراک کرنے سے دُور بھاگتی ہیں۔ لہذا عوام میں سے جو شخص پہلے ہی پہل کسی ایسے موجود کا ثابت ہونا سنتا جو کہ نہ جسم ہے اور نہ متحیز اور نہ مشار الیہ ہے۔ تو وہ شخص یہی گمان کرتا۔ کہ یہ کوئی وجود نہیں۔ بلکہ عدم اور نفی ہے۔ اور اس خیال سے وہ تعطیل (انکار باری تعالیٰ کے عقیدہ) میں مبتلا ہو جاتا۔ لہذا مناسب تر یہی بات تھی۔ کہ بندوں کو ایسے الفاظ کے ساتھ مخاطب بنایا جائے جو ان کے اوہام اور خیالات کے مناسب حال بعض امور پر دلالت کرتے ہوں۔ اور اسی کے ساتھ اس خطاب میں ایسی باتوں کو بھی مخلوط کیا گیا ہو۔ جو کہ صریحی حق بات پر دلالت کرتی ہیں۔ پس قسم اوّل جس کے ساتھ پہلے ہی مرتبہ بندوں کو مخاطب بنایا جائے وہ منجملہ متشابہ کے ہوگی۔ اور

دوسری قسم کا خطاب جبکہ آخر میں اُن پر خطاب کو بالکل کھول دے۔ وہ محکمات میں شمار ہوگا +

۴۴

چوالیسویں نوع۔ قرآن شریف کے مقدم اور مؤخر مقامات

قرآن کی جن آیتوں میں کلام کی تقدیم و تاخیر ہے۔ اُن کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اوّل وہ جس کے معنے میں بحسب ظاہر اشکال واقع ہوتا ہے۔ اور جبکہ یہ بات جان لی جائے۔ کہ وہ تقدیم و تاخیر کے باب سے ہیں۔ تو اُن کے معنے واضح ہوجاتے ہیں یہ قسم اس بات کے قابل ہے۔ کہ اس کے باب میں ایک مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ اور سلف نے بھی کچھ آیتوں میں اس بات سے تعرض کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ: فَلَا تُعْجِبْكَ اَمْوَالُهُمْ وَلَا اَوْلَادُهُمْ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا کے بارہ میں روایت کی ہے۔ کہ قتادہؒ نے کہا یہ آیت تقدیم کلام کی قسم سے ہے اور خداوند کریم فرماتا ہے لا تعجبك اموالهم ولا اولادهم في الحيوٰة الدنيا انما يريد الله ليعذبهم بها في الاخرة۔ یعنی اے پیغمبر تم کو دنیاوی زندگی میں کفار کی دولت اور اُن کی اولاد پسند نہ آئے۔ اس لئے کہ اللہ پاک اسی کے ذریعہ سے اُن کو آخرت میں عذاب دینے کا ارادہ رکھتا ہے۔ یعنی منافق لوگ دنیا میں چین اُڑا کر خدا کی طرف سے غافل ہیں۔ اور آخرت میں اس کی سزا پائیں گے۔ اور قتادہ ہی سے قولہ تعالیٰ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى کے بارہ میں بھی تقدیم و تاخیر کلام کا ہونا روایت کیا ہے۔ قتادہؒ نے کہا۔ خداوند کریم فرماتا ہے۔ ولو لا كلمة و اجل مسمّى لكان لزاما (یعنی اگر ایک کلمہ اور میعاد مقررہ منجانب اللہ نہ ہوتی۔ تو ضرور تھا کہ اُن کو (کفار کو) عذاب چمٹ جاتا) اور اسی راوی نے مجاہد سے قولہ تعالیٰ " اَنْزَلَ عَلٰى عَبْدِهِ الْكِتٰبَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا قَيِّمًا " کے بارہ میں یہ قول روایت کیا ہے۔ کہ اس نے کہا: یہ بھی تقدیم و تاخیر کے باب سے ہی اصل عبارت کی تقدیر " انزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا " ہونی چاہئے۔ اور قتادہ نے قولہ تعالیٰ: اِنِّيْ مُتَوَفِّيْكَ وَرَافِعُكَ " کے بارہ میں بھی تقدیم و تاخیر کے باب سے ہونے کا ذکر کیا اور تقدیر عبارت " رافعك الي ومتوفيك " بیان کی ہے۔ عکرمہ قولہ تعالیٰ: لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ " کو اسی قبیل سے قرار دیکر اُس کی تقدیر " لهم يوم الحساب عذاب شديد بما نسوا " بیان کرتا ہے۔ اور ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ: وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطٰنَ اِلَّا قَلِيْلًا " کے بارہ میں ابن زید کا قول نقل کیا ہے۔ کہ اس نے کہا: یہ آیت مقدم و مؤخر ہے اسکی اصل عبارت یوں ہونی چاہئے " اذاعوا به الا قليلا منهم ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لم ينج قليل ولا كثير "۔ پھر یہی راوی قولہ تعالیٰ: فَقَالُوْٓا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً " کے بارہ میں ابن عباس رضؓ کا

یہ قول نقل کرتا ہے۔ کہ اُنھوں نے کہا۔ "اُن لوگوں (بنی اسرائیل) نے جبکہ اللہ پاک کو دیکھا تھا۔ تو دیکھا ہی تھا مگر اُنھوں نے با آواز بلند "اَرِنَا اللّٰہَ" کہا تھا۔ ابن عباس رضؓ نے کہا۔ "یہ مقدم و مؤخر کلام ہے"۔ ابن جریر (راوی) کہتا ہے۔ ابن عباس رضؓ کی مُراد یہ ہے۔ کہ بنی اسرائیل نے دیدار الٰہی کا سوال بلند آواز سے (غل مچاکر) کیا تھا۔ قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِیْهَا" بھی اسی قبیل سے ہے۔ بغوی نے کہا ہے۔ کہ "اگرچہ یہ آیت تلاوت میں مؤخر ہے۔ لیکن یہی قصہ کی ابتداء ہے۔ اور واحدی کہتا ہے کہ قاتل کے بارہ میں جو اختلاف تھا۔ وہ گائے کو ذبح کرنے سے قبل تھا۔ مگر اُس اختلاف کا حال کلام میں اسلئے مؤخر کیا گیا۔ کہ اللہ جل شانہ نے پہلے فرمادیا۔ "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ۔ اَلآیۃ"۔ اور اِس سے مخاطب لوگوں کو معلوم ہوگیا تھا کہ گائے صرف اِس واسطے ذبح کی جائیگی۔ تاکہ اُس قاتل پر دلالت کرے جس کی ذات اِن لوگوں سے مخفی ہے۔ پھر جبکہ اِس بات کا علم اُن کے نفوس میں قرار پذیر ہوگیا ۔ تو خداوند کریم نے اِس کے بعد ہی فرمایا۔ "وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِیْهَا"۔ "فَسَاَلْتُمْ مُوْسٰی فَقَالَ" "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَۃً"۔ (اور جبکہ تم نے ایک جان کو مار ڈالا تھا۔ اور پھر اُس کے قتل کے جرم میں ایک دوسرے پر الزام دھرنے لگے تھے"۔ ازاں بعد تم نے موسیٰ عؑ سے اِس بارہ میں دریافت کیا۔ تو اُس نے کہا۔ "بیشک اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے۔ کہ تم ایک گائے ذبح کرو"۔ اور اسی قبیل سے ہی قولہ تعالیٰ "اَفَرَءَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰهُ" کہ اِس کی اصل "هَوٰهُ اِلٰهَهٗ" (جس شخص نے اپنی نفسانی خواہش ہی کو اپنا معبود بنایا ہے) ہے۔ اِس لئے کہ جو شخص اپنے معبود ہی کو اپنی دلی خواہش بنائے۔ وہ کبھی قابلِ مذمت نہیں ہوسکتا۔ مگر اِس آیت میں مفعول دوم اِلٰهَهٗ مقدم کردیا گیا۔ کیونکہ اُسکے ساتھ خاص توجہ دلانی مقصود تھی۔ اور قولہ تعالیٰ "اَخْرَجَ الْمَرْعٰی فَجَعَلَهٗ غُثَآءً اَحْوٰی" میں اگر اَحْوٰی کی تفسیر اَخْضَر (سبز فام) کی جائے۔ اور اُسے اَلْمَرْعٰی کی صفت قرار دیا جائے۔ تو یہ آیت بھی مقدم و مؤخر کے باب سے ہوگی۔ یعنی اِس کی اصل عبارت "اَخْرَجَهٗ اَحْوٰی فَجَعَلَهٗ غُثَآءً" (نکالا سبزہ کو ہرا بھرا نکالا اور پھر اُسکو کوڑا کر دیا) "اَحْوٰی" کو جو مرعٰی کی صفت ہے رعایتِ فاصلہ (آیت کا آخر) کے لئے مؤخر کیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "غَرَابِیْبُ سُوْدٌ" اِس کی اصل "سُوْدٌ غَرَابِیْبُ" ہے کیونکہ "غربیب" کے معنے سیاہ فام کے ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَضَحِکَتْ فَبَشَّرْنٰهَا" در اصل "فَبَشَّرْنٰهَا فَضَحِکَتْ" ہے اور قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ" یعنی "لَهَمَّ بِهَا" (وہ اُس پر ضرور مائل ہوجاتا) اور اِس اعتبار پر ھَمّ (مائل ہونے) کو یوسف سے نفی کیا گیا ہے۔

اور دوسری قسم کی آئتیں وہ ہیں جن کے معنے میں بحسب ظاہر کوئی اشکال نہیں پڑتا۔ مگر اُنمیں تقدیم و تاخیر کلام موجود ہے۔ علامہ شمس الدین بن الصائغ نے اِس قسم کی آئتوں کے بیان میں اپنی کتاب المقدمہ فی سر الالفاظ المقدمۃ تالیف کی ہے۔ جس میں وہ بیان کرتا ہے۔ "تقدیم و

تاخیر کلام کے بارہ میں جو حکمت مشہور و معروف مانی جاتی ہے۔ وہ اہتمام (توجہ اور خیال کرنے) کا اظہار ہے۔ جیسا کہ سیبویہ نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے۔ کہ "گویا کہ اہل زبان اُس کو کلام میں مقدم کر دیتے ہیں۔ جس کا بیان ضروری ہوتا ہے۔" اور پھر سیبویہ نے اپنے اس قول کو زیادہ واضح کرنیکا ارادہ بھی کیا ہے۔ یعنی اُس نے کہا ہے۔ کہ یہ حکمت تو اجمالی ہے۔ ورنہ یوں کلام کو مقدم کرنے کے اسباب کی تفصیل اور اُس کے اسرار کی تلاش کرنے سے خود میں نے کتاب عزیز (قرآن) میں اُس کی دس نوع پائی ہیں۔ اور وہ حسب ذیل ہیں +

(۱) **تبرک** ۔ (برکت حاصل کرنیکی نیت سے) مثلاً شاندار امور میں خدا تعہ کے نام کو مقدم کرنا۔ اور اُس کی مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعہ "شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ وَ اُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ" "وَ اعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَ لِلرَّسُوْلِ" الآیۃ" (۲) **تعظیم** ۔ مثلاً قولہ تعہ "وَ مَنْ یُّطِعِ اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ ۔ اِنَّ اللّٰهَ وَ مَلٰٓئِكَتَهٗ یُصَلُّوْنَ ۔ وَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗٓ اَحَقُّ اَنْ یُّرْضُوْهُ" (۳) **تشریف**:۔ اس کی مثال نر کو مادہ پر مقدم کرنا ہے۔ جیسے "اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَ الْمُسْلِمٰتِ الآیۃ" میں ہے۔ آزاد کو غلام پر مقدم کرنا۔ جیسے قولہ تعہ "اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى" میں ہے۔ زندہ کو مردہ پر مُقدم بنانا جیسے قولہ تعہ "یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ ۔ الآیہ" میں ہے اور قولہ تعہ "وَ مَا یَسْتَوِی الْاَحْیَآءُ وَ لَا الْاَمْوَاتُ" میں بھی۔ گھوڑے کو دوسری سواری کے جانوروں پر مقدم کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعہ "وَ الْخَیْلَ وَ الْبِغَالَ وَ الْحَمِیْرَ لِتَرْكَبُوْهَا" سماعت کو بصارت پر مقدم بنانا اسکی نظیر ہے۔ قولہ تعہ "اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ" اور قولہ تعہ "اِنْ اَخَذَ اللّٰهُ سَمْعَكُمْ وَ اَبْصَارَكُمْ" ابن عطیہ نے نقاش کی نسبت ذکر کیا ہے۔ کہ اُس نے اسی آیت کے ذریعہ سے سمع کو بصر پر فضیلت دینے میں استدلال کیا تھا۔ اور اسی وجہ سے خدا تعہ کی صفت میں سمیعٌ بصیرٌ سمع کی تقدیم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ایسی تشریف کے ساتھ خداوند کریم نے اپنے قول "وَ اِذْ اَخَذْنَا مِنَ النَّبِیّٖنَ مِیْثَاقَهُمْ وَ مِنْكَ وَ مِنْ نُّوْحٍ ۔ الآیہ" میں اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نوحؑ اور اُن کے ساتھ والے انبیاء علیہم السلام پر مقدم رکھا ہے۔ اور اپنے قول "مِنْ رَّسُوْلٍ وَّ لَا نَبِیٍّ" میں رسول کو۔ اور قولہ تعہ "وَ السّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِیْنَ وَ الْاَنْصَارِ" میں مہاجرین کو مقدم کیا ہے قرآن میں جس جگہ بھی انس اور جن کی ایک ساتھ ذکر آیا ہے۔ وہاں انس کو تقدیم دی ہے۔ سورۃ نساء کی آیت میں پہلے نبیوں کا ذکر کیا ہے۔ اُن کے بعد صدیقین کا پھر شہیدوں کا اور اُن کے بعد صالحین کا ذکر فرمایا ہے۔ اسمٰعیلؑ کو اسحٰقؑ پر مقدم بنایا ہے جس کی وجہ یہ ہے۔ کہ اسمٰعیلؑ کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اُن کی اولاد ہونے۔ اور اسحٰقؑ سے عمر میں زیادہ ہونیکا

ے عزّت دنیا ۱۲

شرف حاصل تھا۔ موسےٰ ع کو ہارون ع پر مقدم بنایا۔ کیونکہ موسےٰ ع کو اپنے ساتھ کلام کرنے کا شرف بخشا تھا۔ اور سورۃ طٰہٰ میں ہارون ع کا ذکر موسےٰ ع پر فاصلہ آیت، کی رعایت سے کیا گیا ہے۔ جبریل کو سورۃ البقرہ کی آیۃ میں میکائیل ع پر مقدم بنایا۔ جس کی وجہ یہ ہے۔ کہ جبریل ع میکائیل ع سے افضل ہیں۔ اور اپنے قول پر "مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ۔ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ" میں ذوی العقول کو غیر ذوی العقول پر مقدم کیا۔ اور یہ بات کہ پھر اللہ تعالےٰ نے اپنے قول "تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ" میں انعام کا ذکر انسانوں سے پہلے کیوں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں زرع (کھیتی) کا ذکر انعام (چوپایوں) کے مقدم ہونے کے لئے مناسب تھا۔ بخلاف سورۃ عَبَسَ کی آیۃ کے۔ کہ اس میں پہلے "فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ" آچکا ہے۔ اور اس کی مناسبت سے لَكُمْ کا مقدم کرنا بہتر تھا۔ اور مومنین کو ہر جگہ کفار پر مقدم رکھا ہے۔ اصحاب الیمین کو اصحاب الشمال پر مقدم بنایا ہے۔ آسمان کو زمین پر۔ سورج کو چاند پر بجز ایک مقام کے اور ہر جگہ مقدم رکھا ہے۔ اور وہ ایک جگہ قولہ تعالےٰ "خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا" ہے۔ کہ اس کی نسبت رعایت فاصلہ کی وجہ بیان کی گئی ہے۔ اور ایک قول میں یہ آیا ہے۔ کہ اہل آسمان جن کی طرف فِيهِنَّ کی ضمیر عاید ہوتی ہے۔ وُہی چاند سے زیادہ نفع اُٹھاتے ہیں۔ اس لئے چاند کا ذکر پہلے کیا۔ کیونکہ چاند کی روشنی زیادہ تر آسمان والوں ہی کے لئے ضوبہم پہنچاتی ہے۔ اور غیب کو شہادت سے پہلے ذکر کیا۔ جس کی مثال قولہ تعالےٰ "عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ" ہے۔ کیونکہ غیب کا علم اشرف ہے۔ اور یہ بات کہ پھر "يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى" میں اخفاء کی تاخیر کیوں ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ یہاں رعایت فاصلہ کے لحاظ سے ایسا کیا گیا۔ (۴) **مناسبت**:۔ اور یہ یا تو سیاق کلام کے لئے متقدم کی مناسبت ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالےٰ "وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ" میں ہے۔ کیونکہ اونٹوں کے ذریعہ سے خوشنمائی کا حاصل ہونا۔ اگرچہ سراح اور اراحت کی دونو حالتوں میں ثابت ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ وہ خوشنمائی اونٹوں کی اراحت کی حالت میں جوکہ اُن کے بوقت شام چراگاہ سے واپس آنے کی حالت ہے۔ زیادہ قابل فخر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ شکم سیر ہونے کی وجہ سے فربہ نظر آتے ہیں۔ (اُن کی کوکھیں بھری ہوتی ہیں) اور سراح کی حالت یعنے جبکہ وہ صبح سویرے چرائی کے واسطے چھوڑے جاتے ہیں۔ اُس وقت اُن کا حسن وجمال دوسری حالت سے کم درجہ پر ہوتا ہے۔ یوں کہ وہ خماص ہوتے ہیں۔ یعنے خالی پیٹ ہونے کے باعث اُن کی کوکھوں میں گڑھے پڑے ہوتے ہیں۔ اور اسی کی نظیر قولہ تعالےٰ "وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا" بھی ہے۔ کہ اس میں اسراف (فضول خرچی) کی نفی مقدم کی گئی

کیونکہ فضول خرچی مصارف ہی میں ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "یُرِیْکُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَّ طَمَعًا" میں خوف کا ذکر پہلے کیا۔ کیونکہ بجلیاں پہلی چمک ہونے کے ساتھ ہی گرا کرتی ہیں۔ اور پانی بہت مرتبہ پے در پے چمک ہونے کے بعد برستا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَ جَعَلْنٰهَا وَ ابْنَهَاۤ اٰیَةً لِّلْعٰلَمِیْنَ" میں ماں (یعنی بی بی مریمؑ) کا ذکر اُن کے بیٹے (عیسٰیؑ) سے پہلے کیا۔ کیونکہ سیاقِ کلام میں انہی کا ذکر آرہا تھا۔ اور پہلے خدا تعالیٰ فرما چکا تھا کہ "وَ الَّتِیْۤ اَحْصَنَتْ فَرْجَهَا" لہذا مناسبت موقع کے لحاظ سے ماں کا ذکر ہی مقدم ہوا۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْیَمَ وَ اُمَّهٗۤ اٰیَةً" میں بیٹے کا ذکر پہلے آیا تھا۔ کیونکہ اس آیت سے قبل کی آیت میں موسٰیؑ کا ذکر ہو چکنا یہاں پر ابن مریمؑ (عیسٰیؑ) کے ذکر کو مناسب اور خوشنما قرار دیتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَ كُلًّا اٰتَیْنَا حُكْمًا وَّ عِلْمًا" میں اگرچہ علم کا مرتبہ حکم پر سابق ہے۔ تاہم حکم کو پہلے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہوئی۔ کہ قبل کی آیت "اِذْ یَحْكُمٰنِ فِی الْحَرْثِ" میں سیاق کلام حکم ہی کے مناسب حال تھا۔ اور کسی ایسے لفظ کی مرعی ہوگی۔ جو خود ہی تقدم اور تاخر کے باب سے ہے۔ ایسے انہی معنوں میں آتا ہے) جیسے قولہ تعالیٰ "اَلْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ" "وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِیْنَ مِنْكُمْ وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَاْخِرِیْنَ"۔ "لِمَنْ شَآءَ مِنْكُمْ اَنْ یَّتَقَدَّمَ اَوْ یَتَاَخَّرَ"۔ "بِمَا قَدَّمَ وَ اَخَّرَ"۔ "ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِیْنَ وَ ثُلَّةٌ مِّنَ الْاٰخِرِیْنَ"۔ "لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْۢ بَعْدُ"۔ "وَ لَهُ الْحَمْدُ فِی الْاُوْلٰى وَ الْاٰخِرَةِ"۔ اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ "فَلِلّٰهِ الْاٰخِرَةُ وَ الْاُوْلٰى" اور قولہ تعالیٰ "جَمَعْنٰكُمْ وَ الْاَوَّلِیْنَ" میں موخر کی تقدیم کیوں ہوئی ہے؟ اس کی وجہ فاصلہ کی رعایت ہے۔ (۵) پہلے ذکر کی جانے والی بات پر ہمت بندھانے اور شوق دلانے کے واسطے تاکہ اُس میں سُستی اور سہل انگاری نہ ہونے پاوے۔ اس کی مثال دَین (قرض) پر وصیت کو مقدم بناتا ہے۔ قولہ تعالیٰ "مِنْۢ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُّوْصِیْ بِهَاۤ اَوْ دَیْنٍ" کہ یہاں وصیت کا ذکر باوجود اس بات کے کہ قرض کا ادا کرنا شرعًا اُس پر مقدم ہونا چاہئے۔ محض اسے برانگیختہ کرنے کے لئے پہلے کیا۔ تاکہ لوگوں سے تعمیل وصیت میں سُستی نہ ہونے پاوے۔ (۶) **سبقت**:۔ اور یہ یا تو ایجاد کے اعتبار سے زمانہ میں ہوگی۔ جیسے لیل کا نہار پر۔ ظلمات کا نور پر۔ آدمؑ کا نوحؑ پر۔ نوحؑ کا ابراہیمؑ پر۔ ابراہیمؑ کا موسٰیؑ پر۔ موسٰیؑ کا عیسٰیؑ پر۔ داؤدؑ کا سلیمانؑ پر۔ اور قولہ تعالیٰ "اَللّٰهُ یَصْطَفِیْ مِنَ الْمَلٰٓىِٕكَةِ رُسُلًا وَّ مِنَ النَّاسِ" میں ملائکہ کا تقدم ناس پر۔ عاد کا تقدم ثمود پر۔ اور قولہ تعالیٰ "قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَ بَنٰتِكَ" میں ازواج کا تقدم ذریت پر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ" میں سِنَۃ (جھپکی) کو نوم (نیند) پر مقدم کیا گیا ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں زمانۂ ایجاد کی سبقت پائی جاتی ہے۔ یا وہ سبقت نازل کئے جانے کے لحاظ سے ہوگی۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ "صُحُفِ اِبْرٰهِیْمَ وَ مُوْسٰى"۔ "وَ اَنْزَلَ التَّوْرٰىةَ وَ الْاِنْجِیْلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ اَنْزَلَ الْفُرْقَانَ" میں ہے۔ یا وہ سبقت وجوب اور تکلیف کے اعتبار سے ہوگی۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ "ارْكَعُوْا وَ اسْجُدُوْا"

"فاغسلوا وجوھکم وایدیکم۔ الآیہ" اور "ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ" میں ہے۔ اسی
وجہ سے رسول اللہ صلعم نے فرمایا "ہم بھی اسی چیز کو شروع کرتے ہیں۔ جس کا بیان خداوند کریم نے
پہلے آغاز کیا ہے"۔ اور یا وہ سبقت بالذات ہوگی۔ جیسے قولہ تعالیٰ "مثنیٰ وثلاث ورباع" "ما یکون من
نجوی ثلاثۃ الا ھو رابعھم ولا خمسۃ الا ھو سادسھم" میں ہے۔ اور اسی طرح تمام اعداد کی
حالت ہے۔ کہ ان میں کا ہر ایک مرتبہ اپنے مافوق پر بالذات مقدم ہے۔ اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ "ان
تقوموا للہ مثنیٰ وفرادیٰ" میں اس کے خلاف کیوں آیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے۔ کہ یہاں جماعت
اور نیک کام کے لئے جمع ہونے پر برانگیختہ کرنے کے واسطے ایسا ہوا۔ (۷) سببیت: مثلاً عزیز
کا تقدم حکیم پر اس واسطے کہ باری تعالیٰ کی عزت پہلے ہی اور حکمت اس کے بعد۔ اور علیم کو حکیم پر
مقدم بنانے کا سبب یہ ہے۔ کہ احکام (مستحکم کرنا) اور اتقان (درست بنانا) کا ظہور علم ہی سے ہوتا
ہے۔ اور سورۃ الانعام میں حکیم کے علیم پر مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ مقام حکموں کی تشریع کا
ہے۔ اور سورۃ الفاتحہ میں عبادت کو استعانت پر اس سبب سے مقدم کیا ہے۔ کہ عبادت ہی مدد ملنے کا
وسیلہ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "یحب التوابین ویحب المتطھرین" میں توبہ کرنے والوں کو طہارت رکھنے
والوں پر اس سبب سے مقدم کیا ہے۔ کہ توبہ ہی طہارت کا سبب ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ "لکل افاک اثیم"
میں افک (تہمت تراشنا) کو اثم (گناہ) کا سبب ہونے کے باعث مقدم کیا۔ "یغضوا من ابصارھم
ویحفظوا فروجھم" میں غض بصر (نیچی نگاہ رکھنے) کا پہلے حکم دیا گیا۔ کیونکہ نگاہ ہی بدی کی طرف جانیکا
سبب بنتی ہے۔ (۸) کثرت۔ قولہ تعالیٰ "فمنکم کافر ومنکم مومن"۔ کفار کی تعداد زیادہ ہونے کی وجہ سے
"فمنھم ظالم لنفسہ۔ الآیہ" اس آیت میں ظالم کا پہلے ذکر کیا۔ کیونکہ کثرت انہی کی ہے۔ پھر مقتصد
کا ذکر کیا۔ اور اس کے بعد سابق کا۔ اور اسی وجہ سے سارق کو سارقہ پر مقدم کیا۔ کیونکہ چوری
کی کثرت مردوں ہی میں پائی جاتی ہے۔ اور زانیہ کا ذکر زانی پر مقدم کیا۔ کیونکہ زنا عورتوں ہی میں زاید
ہوتا ہے۔ رحمت کو عذاب پر قرآن کے بیشتر مواضع میں مقدم کیا ہے۔ اور اسی کی بنیاد پر یہ حدیث قدسی وارد
ہوئی ہے۔ کہ "ان رحمتی غلبت غضبی"۔ (بیشک میری رحمت میرے غضب پر غالب آئی ہے) اور قولہ تعالیٰ "
ان من ازواجکم واولادکم عدوا لکم فاحذروھم" کے بارہ میں ابن حاجب اپنی امالی میں لکھتا
ہے۔ کہ ازواج کو اس واسطے مقدم کیا گیا۔ کہ اصل مقصود ان میں دشمنوں کے ہونے کی خبر دینا تھا
اور اس بات کا وقوع ازواج میں اولاد کی نسبت سے زاید ہوتا ہے اور پھر طرز بیان معنی مراد کے ادا
کرنے کے لئے بھی بہت ہی دلنشین ہے اس لئے ازواج کو مقدم کیا۔ اور قولہ تعالیٰ "انما اموالکم واولادکم
فتنۃ" میں اموال کو مقدم بنانے کی علت یہ ہے۔ کہ قریب قریب مال و دولت اور فتنہ و فساد کا ساتھ ہی
پایا جاتا ہے۔ چنانچہ خداوند کریم خود ہی فرماتا ہے "ان الانسان لیطغیٰ ان راہ استغنیٰ" (بیشک انسان

جب آپ کو تو نگر دیکھتا ہے تو وہ سرکش ہو جاتا ہے) اور اولاد فتنہ کو لازم لینے میں مال کے مثل ہرگز نہیں ہے۔ اِس واسطے مال کی تقدیم اولیٰ تھی۔ (۹) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی:۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَهُمْ اَرْجُلٌ يَّمْشُوْنَ بِهَآ اَمْ لَهُمْ اَيْدٍ يَّبْطِشُوْنَ بِهَا۔ الآیۃ" کہ اِس میں اسی ترقی کی غرض سے پہلے ادنیٰ شے کے ساتھ ابتدا کی اس واسطے کہ ید (ہاتھ) رجل (پیر) سے اعین (آنکھ) ید سے اور سمع (کان) بصر (آنکھ) سے اشرف (بزرگ تر) ہے اور ابلغ (بہت بلیغ بات) کو مؤخر کرنا بھی اسی باب سے ہے جس کی مثال میں الرحمٰن کی تقدیم الرحیم پر، اور رؤف کی تقدیم رحیم پر اور رسول کی تقدیم نبی پر (قولہ تعالیٰ "وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا" میں) پیش کی گئی ہے۔ مگر آخری مثال کی نسبت اور بھی بہت سے نکتے حاصل کئے گئے ہیں جن میں مشہور تر نکتہ رعایتِ فاصلہ کا ہے اور (۱۰) اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب تدنی (جھک یا لٹک آنا) اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ "لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ ۔ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً ۔ لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ" کو پیش کیا گیا ہے۔ غرضکہ یہ دس اسباب تو وہ ہیں جن کا ذکر ابن الصایغ نے کیا ہے۔ اور دیگر لوگوں نے اِن کے علاوہ چند اور اسباب بھی بیان کئے ہیں۔ اور منجملہ اُن کے ایک سبب یہ ہے کہ مقدم لفظ قدرت پر زیادہ دلالت کرنے والا اور عجیب تر ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى بَطْنِهٖ ۔ الآیۃ" اور قولہ تعالیٰ "وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوٗدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ"۔ زمخشری لکھتا ہے جبال کو الطیر پر اس وجہ سے مقدم کیا کہ داؤد علیہ السلام کے لئے پہاڑوں کا مسخر (مطیع) کیا جانا۔ اور پھر پہاڑوں کی تسبیح خوانی ایک بجد عجیب امر ہے۔ اور قدرت باری تعالیٰ پر بہت زیادہ دلالت کرنے والی بات علاوہ ازیں یہ بات اعجاز میں بھی بہت بڑھی ہوئی ہے کیونکہ پرندوں کی تسبیح خوانی بوجہ اُن کے حیوان ناطق ہونے کے ممکن اور ثابت ہے۔ مگر پہاڑ جماد ہیں اور جمادات کا بولنا اعلےٰ درجہ کا معجزہ ہے۔ اور منجملہ انہی اسباب کے ایک سبب فواصل (آیتوں) کی رعایت بھی ہے۔ جس کی مثالیں آگے چل کر بکثرت آئیں گی۔ پھر منجملہ اِن اسباب کے اختصاص کے لئے حصر کا فایدہ دینے کی غرض بھی ایک سبب ہے جس کا بیان پچپنویں نوع میں آئیگا۔

تنبیہ:۔ کبھی ایک جگہ میں ایک لفظ مقدم کیا جاتا ہے۔ اور دوسرے موضع میں وہی لفظ مؤخر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اِس کا نکتہ یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہر مقام پر جو صورت واقع ہوئی ہے وہ سیاق عبارت کے اقتضاء سے ہے۔ اور اِس بات کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ اور یا یہ ارادہ ہوتا ہے کہ اُسی لفظ سے ابتدا کر کے پھر اُسی پر خاتمہ بھی کیا جائے۔ جس کی وجہ اُس لفظ کی جانب خاص توجہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "يَّوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ ۔ الآیات" میں ہے۔ اور یا فصاحت میں تفنن کے قصد سے اور کلام کو کئی طرف پر ادا کرنے کے لحاظ سے ایسا ہوا کرتا ہے جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "وَادْخُلُوا الْبَابَ وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ" اور قولہ تعالیٰ "وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" میں ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اِنَّآ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ

فِيْهَا هُدًى وَّنُوْرٌ" میں توراۃ کا ذکر پہلے کیا۔ اور پھر سورۃ الانعام میں فرمایا۔ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ الَّذِیْ جَآءَ بِهٖ مُوْسٰى نُوْرًا وَّهُدًى لِّلنَّاسِ" کہ ان میں توریت کا ذکر اخیر میں کیا گیا ہے +

پینتالیسویں نوع۔ عام و خواص قرآن

عام۔ وہ لفظ ہے۔ جو کہ بغیر کسی حصر اور شمار کے اپنے صالح (مناسب) معانی کا استغراق کرلے۔ صیغۂ لفظ کُلّ مبتدا ہوتا ہے۔ مثلاً کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ۔ یا۔ تابع ہوتا ہے۔ جیسے فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ۔ اَلَّذِیْ اور اَلَّتِیْ۔ ان دونوں کے صیغہ ہائے تثنیہ اور جمع بھی عام ہیں۔ جیسے "وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَيْهِ اُفٍّ لَّكُمَا" کہ اس سے ہر وہ شخص مراد ہے۔ جس سے یہ قول صادر ہو۔ اور اس کی دلیل یہ ہے۔ کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ "اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ" بھی ایسی ہی تعمیم کے لئے آیا ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ۔ لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ۔ لِلَّذِيْنَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنّٰتٌ۔ الآیۃ۔ وَاللَّآئِیْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ۔ الآیۃ۔ وَاللَّاتِیْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا۔ الآیۃ۔ وَاللَّذَانِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا"۔ اَیّ، مَا، اور مَنْ، یہ الفاظ ہر ایک حالت میں عام ہیں۔ یعنی شرط واقع ہوں۔ یا استفہام، اور، یا موصول، اور ان کی مثالیں یہ ہیں۔ "اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى"۔ "اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ۔ اور "مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ"۔ اور جمع مضاف بھی مفید عموم ہے مثلاً "يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ" اور ایسے ہی مُعَرَّف بالف و لام بھی۔ مثلاً "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" اور "وَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ"۔ اور اسمِ جنس مضاف ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے "فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ" کہ اس سے مراد تمام احکامِ الٰہی ہیں۔ اور مُعَرَّف بالف و لام بھی اسی معنے میں آتا ہے۔ مثلاً "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ" یعنے کُلَّ بَیْعٍ" اور "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ" یعنے کُلَّ انسانٍ" اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "اِلَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا" کا اس کے بعد واقع ہونا) ایسے ہی اسم نکرہ۔ نفی۔ اور نہی کے سیاق میں واقع ہو کر مفید عموم ہو جاتا ہے۔ جیسے "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ" وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ"۔ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ" فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ" اور سیاقِ شرط میں بھی نکرہ کا واقع ہونا۔ اسے مفید عموم بنا دیتا ہے۔ مثلاً "وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ"۔ اور ایسے ہی سیاقِ امتنان میں بھی جیسے "وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا" +

فصل

عام کی تین قسمیں ہیں۔(۱) وہ عام جو کہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے۔ قاضی جلال الدین بلقینی کا بیان ہے۔ کہ اس کی مثال ملنا یوں نہایت دشوار ہے۔ کہ کوئی عام لفظ ایسا نہیں پایا جاتا جس میں کہ کچھ نہ کچھ تخصیص کا شائبہ نہ گزرتا ہو۔ مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ "یَا اَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمْ" کو لیا جاتا ہے۔ کیونکہ بیشک غیر مکلف اس عموم کے تحت سے الگ اور خاص ہیں۔ یا قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ" میں عام حکم مُردار کھانے سے ممانعت کا ہے۔ لیکن مجبوری کی حالت اس سے بھی خاص کر دی گئی ہے اور پھر مچھلی اور ٹڈی کا حلال ہونا بھی۔ اسی تخصیص کے قسم سے ہیں۔ اور ایسے ہی تحریم ربا "م جواز مسُوفی میں سے عاریتی[1] چیزوں کی تخصیص کر دی گئی ہے +

اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں ذکر کیا ہے۔ کہ اس طرح کے عام لفظ کی مثالیں قرآن میں بکثرت ملتی ہے۔ اور پھر ان کے یہ شاہد بھی پیش کئے ہیں۔ قولہ تعالیٰ "وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ۔ اِنَّ اللّٰہَ لَا یَظْلِمُ النَّاسَ شَیْئًا۔ وَلَا یَظْلِمُ رَبُّکَ اَحَدًا۔ اَللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ ثُمَّ رَزَقَکُمْ ثُمَّ یُمِیْتُکُمْ ثُمَّ یُحْیِیْکُمْ۔ اَلَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَۃٍ" اور "اَللّٰہُ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ قَرَارًا"۔

میں کہتا ہوں کہ مذکورۂ بالا آیتیں جن کو زرکشی نے بیان کیا ہے سب احکام فرعیہ کے علاوہ اور معاملات میں وارد ہوئی ہیں۔ لہٰذا اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ ایسے عام کی مثالیں دشواری کے ساتھ ملنے کی بابت علامہ بلقینی کا قول یہ معنے رکھتا ہے۔ کہ فرعی احکام میں اس کی مثال عزیز الوجود ہے۔ اور خود میں نے بہت کچھ غور و فکر کے بعد قرآن کریم کی ایک آیت ایسی تلاش کر لی ہے۔ جو بالکل عام اور اپنے عموم پر باقی ہے۔ اور اس میں کچھ بھی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ اور وہ آیت قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھٰتُکُمْ" الآیہ۔ ہے +

(۲) وہ عام جس سے خصوص مُراد ہو۔ اور (۳) عام مخصوص۔ لوگوں نے قسم دوم اور سوم کے عام میں بہت سی امتیازی فرق کی باتیں بیان کی اور قرار دی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے۔ کہ ان دونوں قسم کے الفاظ میں سے وہ عام لفظ جس سے خصوص مُراد ہوتا ہے۔ اس کا تمام افراد کے لئے شامل ہونا بھی کسی طرح مُراد نہیں لیا جاتا۔ نہ اس جہت سے کہ لفظ اُس کو متناول ہے۔ اور نہ یہ تناول حکم ہی کی جہت سے پایا جاتا ہے۔ بلکہ بات یہ ہے کہ در اصل وہ لفظ بہت سے افراد

[1] مانگے جانے والی چیزیں۔ جو استعمال کے لئے کسی غیر شخص سے لے جاتی ہے اور پھر اُن اشیاء کو اصل مالک کے پاس پہنچا دیتے ہیں۔

رکھتا تھا۔ اور منجملہ اُنہی افراد کے ایک فرد میں اُس کا استعمال ہو گیا۔ اور عام مخصوص کا عموم اور شمول تمام افراد کے لئے مُراد ہوتا ہے۔ مگر اِس جہت سے کہ یہ شمول لفظ کے اقتضا سے ہوتا ہے نہ کہ معنی کے اعتبار سے۔ اور دوسری وجہ فرق کی یہ بتائی جاتی ہے۔ کہ پہلا عام اِس وجہ سے۔ کہ اُس میں لفظ کو اُس کے اصلی موضوع سے منتقل کیا گیا ہے۔ لہذا وہ قطعاً مجاز ہے۔ بخلاف دوسرے عام یعنی عام مخصوص کے کہ اُس کے بارہ میں کئی مذہب (رائیں) ہیں اور صحیح ترین مذہب اسبارہ میں اُسے حقیقت مانتا ہے۔ شافعی مذہب کے اکثر اور حنفی المذہب والوں میں بھی بہت سے لوگ اِس رائے پر جمے ہیں۔ اور تمام حنبلی لوگوں کا بھی یہی مذہب ہے۔ پھر امام الحرمین نے تمام فقہا سے بھی اسی قول کو نقل کیا ہے۔ اور شیخ ابو حامد بیان کرتے ہیں۔ کہ امام شافعی رح اور اُن کے اصحاب کا خیال بھی یہی ہے۔ علّامۂ سبکی بھی اِس رائے کو صحیح قرار دیتا ہے۔ اور اِس کی وجہ یہ ہے۔ کہ تخصیص کے بعد کسی لفظ کا کچھ باقی معنوں کو متناول بن جانا بجنسہٖ یہ حیثیت رکھتا ہے۔ کہ جیسے وہ لفظ اُن معانی کو بلا کسی خصوصیّت کے بھی شامل تھا۔ پھر اِس طرح کا تناول (شمول) باتفاق اور تمام لوگوں کے نزدیک حقیقی تناول ہوتا ہے۔ اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول ہوگا۔ اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول ہوگا۔ علاوہ بریں ان قسم دوم اور سوم میں ایک یہ بھی امتیاز پیدا کرنے والا امر ہے۔ کہ پہلی قسم کے عام کا قرینہ عقلی ہے۔ اور دوسری قسم کا عام کا قرینہ لفظی۔ اور یہ بات بھی ہے۔ کہ اوّل کا قرینہ کبھی اُس سے منفک نہیں ہوتا اور دوسرے کا قرینہ بعض اوقات اُس سے الگ بھی ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ اوّل سے باتفاق واحد کا مراد لیا جانا صحیح ہوتا ہے۔ مگر دوم میں اِس کی بابت اختلاف ہے +

جس عام سے خصوص مراد ہوتا ہے۔ اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ قَالَ لَھُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَکُمْ فَاخْشَوْھُمْ" حالانکہ اِس قول کا کہنے والا ایک ہی شخص نعیم بن مسعود اشجعی یا قبیلہ خزاعہ کا کوئی اعرابی تھا۔ جیسا کہ ابن مردویہ نے ابی رافع کی حدیث سے اِس بات کی روایت کی ہے۔ اور تعمیم کی وجہ یہ ہوئی۔ کہ اُس کہنے والے شخص نے مسلمانوں کو ابو سفیان کے مقابلہ میں جانے سے خوف دلا کر پست ہمّت بنانے میں گویا بہت سے لوگوں کی قایم مقامی کی تھی فارسی لکھتا ہے۔ اور جو امر اِس خیال کو قوّت دیتا ہے۔ کہ یہاں آیت کریمہ میں جمع کے عام صیغہ سے واحد ہی مُراد ہے۔ وہ یہ امر ہے۔ کہ اِس کے بعد خداوند کریم نے فرمایا ہے "اِنَّمَا ذٰلِکُمُ الشَّیْطٰنُ" چنانچہ قولہ تعالیٰ "ذٰلِکُمْ" کے ساتھ بعینہٖ واحد ہی کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ ورنہ اِس سے جمع مُراد ہوتی تو "اِنَّمَا اُولٰئِکُمُ الشَّیٰطِیْنُ" فرماتا۔ لہذا ذالکم اسم اشارہ واحد کا وارد کرنا لفظی اور ظاہری دلالت ہے۔ اور اِسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "اَمْ یَحْسُدُوْنَ النَّاسَ" کہ اِس میں النّاس سے رسول اللہ صلعم

کی ذات گرامی مُراد ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ حضور انور نے اُن تمام عمدہ عادتوں کو اپنی ذات مبارک میں جمع فرمالیا تھا۔ جو کہ اور انسانوں میں بالانفراد اور متفرق طور سے پائی جاتی تھیں۔ اور قولہ تعالیٰ "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" بھی اسی قسم کی مثال ہے۔ ابن جریر، ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" کے بارہ میں روایت کیا ہے۔ کہ ابن عباس رضؓ نے کہا۔ یہاں "النَّاسُ" سے ابراہیم ؑ مُراد ہیں۔ اور غریب امر یہ ہے۔ کہ سعید بن جبیر رح نے اس کی قرأت "مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسِي" کی ہے۔ کتاب المحتسب میں اس قراءت کی بابت بیان ہوا ہے۔ کہ "النَّاسِي" سے آدم ؑ مُراد ہیں کیونکہ خدا تعالیٰ نے اُن کے بارہ میں فرمایا ہے "فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" اور نیز قولہ تعالیٰ "فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ" اسی قسم کے عموم کی مثال ہے۔ اور اس میں "ملائکہ" کے لفظ عام سے ایک خاص فرشتہ جبریل ؑ مُراد ہے۔ جیسا کہ ابن مسعودؓ کی قراءت میں آیا ہے۔

اور عام مخصوص کی مثالیں قرآن میں اس قدر بے حد و نہایت آئی ہیں۔ کہ وہ منسوخ سے بھی بڑھ کر ہیں۔ اس لئے کہ کوئی ایسا عام نہیں پایا جاتا جس کو کسی نہ کسی طرح کی خصوصیت نہ دیگئی ہو۔ بلکہ ضرور ہی اُس کو کچھ خصوصیت حاصل ہوتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی چاہئے۔ کہ عام مخصوص کا مخصص یا متصل ہوگا۔ اور یا منفصل۔ مخصص متصل پانچ ہیں۔ اور وہ سب قرآن میں واقع ہوئے ہیں۔ (۱) استثناء۔ مثلاً "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا۔ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" الآیۃ۔ "وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا۔ الیٰ قولہ۔ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ۔ الآیۃ"۔ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" اور "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" (۲) وصف۔ جیسے "وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ" (۳) شرط۔ مثلاً "وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا" "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ" (۴) غایت "مثلاً "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ الیٰ قولہ تعالیٰ۔ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" اور "وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ" "وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ" "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ۔ الآیۃ" اور (۵) بدل البعض من الکل۔ مثلاً۔ "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"

اور مخصص منفصل، وہ دوسری آیت ہے - جو کہ کسی دُوسرے محل میں واقع ہو، یا حدیث، یا، اجماع، اور یا، قیاس، اِن چیزوں میں سے کوئی ایک چیز مخصص منفصل ہوتی ہے - قرآن کے ذریعہ سے جن احکام کی تخصیص کی گئی ہے - اُس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ - وَ الْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ ہے - کہ اِس کی تخصیص قولہ تعالیٰ - اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ - سے کی گئی ہے - اور قولہ تعالیٰ - وَ اُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ سے بھی اُس عام حکم میں ایک طرح کی تخصیص وارد ہوئی ہے - اور قولہ تعالیٰ - وَ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ - اِس میں میتۃ سے مری ہوئی مچھلی خاص کر دی گئی - چنانچہ اِس کے بارہ میں خداوند کریم خود ارشاد فرماتا ہے - اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهٗ مَتَاعًا لَّكُمْ وَ لِلسَّيَّارَةِ - اور " دَم " (خون) سے خونِ بستہ کو خاص بنا دیا - اور اِس کی تصریح اپنے قول " اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا " سے کر دی - پھر اپنے قول " وَ اٰتَيْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا - الآیۃ " کی تعمیم کو یہ ارشاد فرما کر خاص بنا دیا - کہ " فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ " - اور قولہ تعالیٰ - اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ " کی تعمیم قولہ تعالیٰ - فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ " کے ذریعہ سے مخصوص ہوگئی ہے پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ " فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ " کا عام حکم آیۃ کریمہ " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ - الآیۃ " کے نزول سے مقید اور مخصوص بن گیا ہے ۔

تخصیص بالحدیث کی مثالیں یہ ہیں - قولہ تعالیٰ " وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ " مگر فاسد بیوع (خرید و فروخت) جو بکثرت ہیں - اِس عام حکم سے بذریعہ حدیث نبوی خارج کی گئیں - اور اُن کی تخصیص سُنّت ہی سے ہوئی ہے - خداوند کریم نے ربا (سود) کو حرام فرمایا - اور اُس سے عرایا کی تخصیص سُنّت ہی کے وسیلہ سے ہوئی ہے - میراث اور تقسیم ترکہ کی آیتوں کا عموم حدیث نبوی صلعم نے قاتل اور مخالف مذہب شخص کو محروم الارث بنا کر مخصوص کر دیا ہے - اور تحریم میتۃ کی آیت میں سنّت ہی نے ٹڈی کو خاص قرار دیا - ثلاثۃ قروء " کی آیت میں سے لونڈی کی تخصیص بھی حدیث ہی نے کی ہے - قولہ تعالیٰ " مَاءً طَهُوْرًا " سے مزہ بُو، اور رنگت بدلے ہوئے پانی کو حدیث ہی نے خارج فرمایا ہے - اور قولہ تعالیٰ " وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا - الآیۃ " کا حکم ہر ایک چور کے لئے عام تھا - مگر سُنّت نبوی صلعم نے اِس عموم سے اُس شخص کو الگ کر دیا - جو کہ چہارم حصہ دینار سے کم قیمت کا مال یا زر نقد چرائے ۔

اِجماع کے ذریعہ سے تخصیص پیدا ہونے کی مثال " رقیق " (غلام زر خرید) کو آیت میراث کے حکم سے خارج بتایا جاتا ہے - لہٰذا وہ غلام کبھی وارث ہو ہی نہیں سکتا - اِس بات پر تمام اماموں اور عالموں کا اجماع ہے - اور مکی نے اِس بات کو واضح طور پر بیان کیا ہے ۔

اور قیاس کے اعتماد پر عام حکم میں خصوصیت پیدا کئے جانے کی مثال آیت زنا ہے - کہ اِس میں سے

غلام زر خرید کو بالکل الگ کر دیا ہے ۔ اور یہ کارروائی اسی منصوص حکم کی بنیاد پر ہوتی ہے ۔ جو کہ لونڈیوں کی بابت منصوص ہُوا ہے ۔ اور اللہ پاک فرماتا ہے "فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" اور یہی آیت کا ٹکڑا آیت کے عام حکم کی تخصیص کرتا ہے ۔ اور اس بات کو علامۂ مکی نے بھی ذکر کیا ہے +

فصل

قرآن شریف میں بعض خاص احکام اس طرح کے بھی ہیں ۔ جو سنت نبوی کے عموم کی تخصیص کرتے ہیں ۔ لیکن اس کی مثالیں کم یاب ہیں ۔ منجملہ اس کی مثالوں کے ایک قولہ تعالیٰ "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ" ہے ۔ کہ اس نے رسول اللہ صلعم کے قول "اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَقُوْلُوْا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ"[1] کے عموم کی تخصیص کر دی ہے اور قولہ تعالیٰ "حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى" رسول اللہ صلعم کی اُس ممانعت کے عموم کو خاص بناتا ہے ۔ جو کہ اپنے فرائض کو خارج بنا کر مکروہ وقتوں میں نماز ادا کرنے کے بارہ میں کی ہے ۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا ۔ الآیۃ" سے رسول اللہ صلعم کے قول "مَا اُبِيْنَ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيِّتٌ"[2] کا عموم مخصوص ہو گیا ہے ۔ اور قولہ تعالیٰ "وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ" نے پیغمبر صلعم کے قول "لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ وَلَا لِذِيْ مِرَّةٍ سَوِيٍّ"[3] کا عموم خاص بنا دیا ۔ اور قولہ تعالیٰ "فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ" نے نبی صلعم کے قول "اِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُوْلُ فِي النَّارِ"[4] کا عموم خاص بنا دیا ہے +

چند متفرق فروعی مسائل جن کو عموم و خصوص کے ساتھ تعلق ہے ۔ ذیل میں اُن کا بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے ۔: اوّل یہ ہے کہ جس وقت میں عام کا سیاق بیان مدح یا ذم کے لئے آئے تو آیا اُس وقت میں وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے یا نہیں ؟ اس کے بارہ میں کئی مذاہب ہیں ۔ ایک مذہب یہ ہے ۔ کہ بیشک وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے ۔ اس لئے کہ اس میں کوئی بات عام کو عموم سے پھیر دینے والی ہرگز نہیں پائی جاتی ۔ اور نہ عموم اور مدح و ذم کے مابین کوئی منافات ہے ۔ جس سے یہ دونوں باہم جمع نہ ہو سکیں ۔ دوسرا مذہب یہ ہے ۔ کہ نہیں وہ اپنے عموم پر قایم نہیں رہیگا کیونکہ

---

[1] مجھ کو حکم دیا گیا ہے ۔ کہ میں لوگوں سے اُس وقت تک برابر جنگ کرتا رہوں ۔ جب تک کہ وہ سب لا الٰہ الا اللہ نہ کہہ دیں ۔ [2] جو چیز کسی جاندار سے جُدا کی گئی ۔ وُہ مردہ ہے ۔ یعنی زندہ جسم سے جو چیز الگ ہو ۔ وہ جُدا شدہ چیز مُردہ شمار ہوگی [3] صدقہ کا لینا کسی مالدار اور طاقت ور تندرست آدمی کے لئے جائز نہیں ہے ۔ [4] جب دو مسلمان اپنی تلواریں لے کر ایک دوسرے کے مقابلہ میں آئیں ۔ تو وُہ قاتل اور مقتول دونوں آتشِ دوزخ میں جلینگے +

اُس کا سیاقِ کلام میں لایا جانا تعمیم کے واسطے نہیں ہے۔ بلکہ وہ مدح یا ذم کے لیئے وارد کیا گیا ہے لہذا اُسی کا فایدہ دیگا۔ اور اُس میں عموم نہیں پایا جائیگا۔ اور تیسرا جو کہ صحیح تر مذہب ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ تفصیل سے کام لیا جائیگا۔ اِس سورۃ میں اگر کوئی دوسرا عام جو کہ اِسی امر کے لئے بیان نہ کیا گیا ہو۔ اُس کا معارض نہ پڑے۔ تو یہ عام عموم کا فایدہ دیگا۔ لیکن جس حالت میں وہ دوسرا عام اِس پہلے عام کے ساتھ دونوں کو باہم جمع کر سکنے کے لحاظ سے معارض پڑے اُس حالت میں اِس پہلے عام کا عموم باقی نہیں رہیگا۔ اِس کی مثال کوئی معارض نہ ہونے کی حالت میں قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَّ اِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ" ہے۔ اور معارض ساتھ ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَ الَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ" کہ یہاں یہ عام کا بیان مدح کی غرض سے کیا گیا ہے۔ اور اُس کے ظاہری الفاظ اور طرز بیان سے اِس بات کا عموم بھی پایا جاتا ہے کہ ملک یمین کی حالت میں دو حقیقی بہنوں کو باہم[1] جمع کیا جا سکتا ہے۔ مگر اِس جمع ما بین الاختین کے مفہوم سے قولہ تعالیٰ "وَ اَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ" معارضہ کر رہا ہے۔ کیونکہ یہ حکم ملکِ یمین کے ذریعہ سے بھی دو بہنوں کو باہم جمع کرنے کے بارہ میں شامل ہے۔ اور اِس کا سیاق مدح کے واسطے نہیں ہوا ہے۔ لہذا پہلے عام کا حمل اِس بات کے سوا دیگر امور پر کیا گیا۔ اور مانا گیا۔ کہ پہلے عام نے دوسرے عام کو اپنے دایرہ اثر میں شامل کر لینے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا ہے۔ یہ تو حکم عام کے مدح کے سیاق میں وارد ہونیکی مثال تھی۔ اور عام کے سیاق "ذم" میں واقع ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَ الَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ۔ الآیۃ" یہاں اَلَّذِیْنَ اسم جمع مذمت کے بیان میں لایا گیا ہے۔ اور ظاہر عبارت کا حکم زیورات کے لئے بھی عام ہے۔ حالانکہ زیورات کا استعمال مباح ہے۔ اور جابر رضی کی حدیث کہ "لَيْسَ فِي الْحُلِيِّ زَكَاةٌ" یعنی زیورات میں زکات نہیں۔ اِس آیت کے عموم کی معارض پڑتی ہے۔ اور امر اول کا حمل اِس کے غیر پر درست بناتی ہے۔ اور دوسرا مذہب یہ ہے۔ کہ اُس خاص خطاب میں اختلاف کیا گیا ہے۔ جس کے مخاطب رسول اللہ صلعم ہیں۔ مثلاً "يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ" اور "يَا اَيُّهَا الرَّسُوْلُ"۔ اختلاف اِس بات کا ہے۔ کہ آیا اِس خطاب میں اُمّتہ بھی شریک ہے۔ یا نہیں؟ اِس کے جواب میں کہا گیا ہے۔ کہ بیشک اُمّت بھی اِس خطاب میں شریک ہے۔ کیونکہ پیشوا کو جو حکم دیا جاتا ہے۔ وہ ایسا ہوتا ہے۔ کہ گو یا عرفاً اُس کے پیرو لوگوں کو بھی ساتھ ہی ساتھ وہ حکم ملا ہے۔ مگر علم اصول میں صحیح تر قول خطاب میں اُمّتہ کی شرکت کا ممنوع ہونا ہے۔ کیونکہ صیغۂ خطاب رسول اللہ صلعم کی ذات سے مخصوص ہے۔ اور تیسرا مذہب "یا ایہا الناس" کے خطاب میں اختلاف ہے۔ کہ آیا یہ خطاب رسول صلعم کو بھی شامل

[1] یعنے ایک ساتھ دو حقیقی بہنوں کو نکاح میں نہیں لا سکتے۔ مگر دو لونڈیاں ایسی رکھ سکتے ہیں۔ جو ایک دوسرے کی حقیقی بہن ہوں۔ مترجم۔

ہے یا نہیں؟ اگرچہ اس اختلاف کے کئی مذاہب ہیں۔ لیکن اُن میں سب سے زیادہ صحیح اور ایسا مذہب جس کو اکثر لوگ مانتے ہیں۔ یہ ہے۔ کہ صیغہ کے عموم کی وجہ سے وہ خطاب رسول اللہ صلعم کے لئے بھی شامل ہے۔ ابن ابی حاتم نے زہری سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا: جس وقت اللہ پاک "یا ایھا الذین آمنوا افعلوا" ارشاد فرماتا ہے۔ اُس وقت نبی صلے اللہ علیہ وسلم بھی مومنین کے ساتھ شریک خطاب ہوتے ہیں"۔ اور دوسرا مذہب یہ ہے۔ کہ نہیں وہ خطاب رسول اللہ صلعم کو بھی شامل نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے۔ کہ وہ خطاب خود رسول اللہ صلعم ہی کی زبان سے دوسروں کو تبلیغ کرنے کے لئے ادا کرایا گیا ہے۔ لہٰذا یہ بات کیونکر مناسب ہو سکتی ہے۔ کہ پیغامبر بھی اُس خطاب میں شریک ہو۔ جو اُسی کی معرفت دوسرے بندوں اور فرماں پذیر لوگوں کے لئے بھیجا گیا ہے۔ پھر اس کے علاوہ پیغمبر صلعم کی خصوصیتیں بھی اُن کو اِس تعلیم میں شامل نہیں بناتیں۔ مذہب سوم یہ ہے۔ کہ اگر وہ خطاب لفظ "قل" (صیغہ امر) کے ساتھ مقترن بنایا جائے۔ تو پھر اس وجہ سے کہ اب وہ تبلیغ کے بارہ میں ظاہر اور نمایاں حکم ہو جاتا ہے۔ کبھی رسول اللہ صلعم کو شامل نہ ہوگا۔ اور یہی امر اُس کے عدم شمول کا قرینہ ہے۔ لیکن اگر وہ "قل" کے ساتھ مقترن نہ کیا جائے۔ تو ایسی حالت میں یہ خطاب رسول اللہ صلعم کو بھی اپنے شمول میں لے سکتا ہے۔ اور چوتھا مذہب جو کہ اصول میں صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے۔ کہ "یا ایھا الناس" کے خطاب میں کافر اور عبد (بندۂ مومن) دونوں شریک ہوتے ہیں۔ کیونکہ ناس کا لفظ عام ہے۔ اور اُس میں سبھی انسان شامل ہیں۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں۔ اُس کا عموم کافر کے لئے نہیں ہوتا۔ جس کی بنا یہ ہے۔ کہ کافر کو فرعی احکام کی پابندی سے تعلق نہیں اور یہی حالت غلام کی بھی ہے۔ اس واسطے کہ وہ اُس کے تمام فوائد شرع کے اعتبار سے اُس کے آقا کی طرف راجع ہونگے۔ پنجم۔ یہ اختلاف ہے کہ آیا "لفظ" "مَن" مؤنث کو بھی شامل ہو سکتا ہے۔ یا نہیں؟ صحیح ترین قول تو یہ ہے۔ کہ "ہاں یہ مؤنث اور مذکر دونوں کے لئے آتا ہے"۔ مگر حنفی مذہب والوں کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ "مَن" کو مذکر کے لئے ہی مخصوص مانتے ہیں۔ اور ہماری دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی" کہ یہاں خداوند کریم نے مذکر اور مؤنث دونوں کے ساتھ نیک کام کرنے والوں کی تفسیر کی ہے۔ اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتا ہے۔ کہ لفظ "مَن" مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّقْنُتْ مِنْکُنَّ لِلّٰهِ" بھی ہے۔ اور جمع مذکر سالم کے بارہ میں بھی یہ اختلاف ہے۔ کہ آیا وہ مؤنث کو شامل ہوتا ہے یا نہیں؟ صحیح ترین قول یہ ہے۔ کہ شامل نہیں ہوتی۔ اور اگر جمع مذکر سالم میں کوئی مؤنث داخل بھی ہو۔ تو کسی قرینہ کی وجہ سے ایسا ہوگا۔ ہاں جمع مکسر میں مونث کے داخل ہونے سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ ششم اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا "یا اھل الکتاب" کے خطاب میں مومنین بھی شامل ہیں؟۔

اس کا جواب صحیح نفی میں دیا گیا ہے۔ کیونکہ لفظ کا اختصار اُنہی لوگوں پر ہے۔ جن کا اس خطاب میں ذکر آیا ہے۔ اور ایک قول ہے۔ کہ اگر اہل کتاب کے ساتھ مومنین کی شرکت معنوی طور سے ہو۔ تو پھر یہ خطاب اُنہیں بھی شامل ہو سکتا ہے۔ ورنہ نہیں۔ اور یہ بھی مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ "یاایھا الذین آمنُوۡ" کے خطاب میں اہل کتاب شامل ہیں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ اس خطاب میں اہل کتاب شامل نہیں ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ لوگ فروعی احکام کے مخاطب نہیں بنائے گئے ہیں۔ اور ایک قول میں آیا ہے۔ کہ نہیں وہ بھی "یاایھا الذین آمنو" کے خطاب میں شریک ہیں۔ ابن السمعانی اس آخری قول کو مختار مانتا اور یہ لکھتا ہے۔ کہ خداوند کریم کا ارشاد "یاایھا الذین آمنُوۡ" خطاب تشریف ہے نہ کہ یہ تخصیص کا خطاب ÷

چھیالیسویں نوع قرآن کا مجمل اور مبیّن حصّہ

مجمل وہ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو۔ قرآن میں مجمل کا وجود ہے مگر داؤد ظاہری اس بات کو نہیں مانتا۔ قرآن کے مجمل باقی رہنے کے جواز میں بہت سے قول آئے ہیں۔ جن میں سب سے بڑھ کر صحیح قول یہ ہے۔ کہ مجمل پر عمل کرنے کے لئے کوئی شخص مکلف نہیں رہتا۔ بخلاف غیر مجمل کے کہ اُس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اجمال کے کئی سبب ہیں۔ از انجملہ ایک سبب اشتراک ہے۔ مثلاً "وَالَّيۡلِ اِذَا عَسۡعَسَ" کہ یہاں عسعس کا لفظ "اقبل[1] اور ادبر[2]" دونوں معنوں کے لئے مشترک طور سے موضوع ہے۔ ایسے ہی "ثَلٰثَةَ قُرُوۡٓءٍ" کا لفظ کہ لفظ قُرء حیض اور طُہر دونوں معنوں کے لئے موضوع ہے۔ "اَوۡ یَعۡفُوَا الَّذِیۡ[3] بِیَدِهٖ عُقۡدَةُ النِّکَاحِ" یہ احتمال رکھتا ہے کہ شوہر اور ولی دونوں میں سے کوئی ایک ہو[4] کیونکہ یہ دونو نکاح کے اختیارات اپنے ہاتھ میں رکھتے ہیں۔ دوسرا سبب حذف ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَ تَرۡغَبُوۡنَ[5] اَنۡ تَنۡکِحُوۡهُنَّ" کہ اس میں فی اور عن دونوں میں سے کسی ایک حرف کے حذف ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔ تیسرا سبب مرجع ضمیر کا اختلاف ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِلَیۡهِ یَصۡعَدُ الۡکَلِمُ الطَّیِّبُ وَ الۡعَمَلُ الصَّالِحُ یَرۡفَعُهٗ" اس میں یہ احتمال ہے۔ کہ یرفعہ میں جو فاعل کی ضمیر ہے۔ وہ اُسی جانب پھرتی ہو۔ جس طرف الیہ کی ضمیر عاید ہوئی ہو۔ اور وہ مرجع "اسم اللّٰہ" ہے اور یہ بھی احتمال ہے۔ کہ یرفعہ کی ضمیر فاعل لفظ عمل کی طرف راجع ہو۔ اس حالت میں معنی یہ ہونگے۔ کہ "عمل صالح ہی ایسی چیز ہے۔ جس کو کلمُ الطیّب رفیع (بلند) کرتے ہیں"۔ اور یہ احتمال بھی ہے۔ کہ وہ ضمیر لفظ کلم کی طرف عاید ہو۔ اور معنی یہ ہوں۔ کہ پاکیزہ کلمے یعنی توحید ہی عمل صالح کو بلند اور رفیع بناتے ہیں کیونکہ عمل کی صحت بغیر

[1] آئی۔ [2] گئی۔ [3] یا وہ شخص معاف کرے جسکے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے [4] ۔ [5] اور تم رغبت کرتے ہو کہ اُن سے نکاح کرو۔

پر موقوف ہے۔ ایمان نہ ہو تو عمل کا کوئی تمثل بڑا نہیں لگتا۔ اور عطف اور استیناف کا احتمال بھی اجمال پیدا ہونے کا سبب ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعٰ "اِلَّا اللّٰہُ وَ الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ" کہ اس میں واوٗ کے نسبت عاطفہ اور مستانفہ دونوں قسم کا ہونا محتمل ہے۔ اور ایک سبب لفظ کا غریب ہونا بھی ہے مثلاً "فَلَا تَعْضُلُوْھُنَّ" اور کثرت استعمال نہ ہونا بھی ایک سبب احتمال کا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعٰ "یُلْقُوْنَ السَّمْعَ" یعنی سُنتے ہیں "ثَانِیَ عِطْفِهٖ" یعنی متکبر اور "فَاَصْبَحَ یُقَلِّبُ کَفَّیْهِ" یعنی نادم ہوگیا۔ اور منجملہ انہی اسباب کے تقدیم و تاخیر بھی ایک سبب ہے جس کی مثال ہے قولہ تعٰ "وَ لَوْلَا کَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّکَ لَکَانَ لِزَامًا وَّ اَجَلٌ مُّسَمًّى" یعنی۔ "وَ لَوْلَا کَلِمَةٌ وَ اَجَلٌ مُّسَمًّى لَکَانَ لِزَامًا" اگر خدا کی ایک بات اور ایک مقررہ میعاد نہ ہوتی۔ تو بیشک عذاب الٰہی فوراً آپڑا کرتا۔ اور قولہ تعٰ "یَسْئَلُوْنَکَ کَاَنَّکَ حَفِیٌّ عَنْهَا" یعنی وہ لوگ تم سے قیامت کی بابت اس طرح دریافت کرتے ہیں۔ گویا تم اُس کے آنے کی خوشی کر رہے ہو۔ اور لفظ منقول کا بدل دینا بھی اجمال کا سبب ہوتا ہے۔ جیسے "طُوْرِ سِیْنِیْنَ" یعنی سینا۔ اور "علیٰ آلِ یَاسِیْنَ" یعنی علیٰ اِلْیَاسَ۔ اور منجملہ اسباب اجمال کے ایک سبب تکریر بھی ہے اور تکریر بھی وہ جو بظاہر کلام کے وصل کی قاطع ہوتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے "لِلَّذِیْنَ اسْتُضْعِفُوْا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ"

فصل

کبھی تبیّن متصل واقع ہوتی ہے۔ جس طرح قولہ تعٰ "الخیط الابیض من الخیط الاسود" کے بعد "مِنَ الْفَجْرِ" کا لفظ متصل واقع ہوا ہے۔ اور تبیّن منفصل دوسری آیت میں واقع ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعٰ "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَیْرَهٗ" کہ یہ تبیّن قولہ تعٰ "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" کے بعد واقع ہوئی ہے۔ اور اس نے بیان کر دیا ہے۔ کہ اُس طلاق سے وہ طلاق مُراد ہے جسکے بعد طلاق دینے والا رجعت کا مالک نہیں رہتا۔ کیونکہ ایسا نہ ہوتا تو ضرور تھا۔ کہ سب طلاقوں کا انحصار دو ہی طلاقوں پر رہ جاتا۔ احمدؒ اور ابوداؤدؒ نے اپنی کتاب ناسخ میں' اور سعید بن منصور وغیرہم نے ابی رزین الاسدی سے روایت کی ہے۔ اُس نے بیان کیا ہے۔ کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلعم سے دریافت کیا۔ یا رسول اللہ صلعم۔ کیا آپ نے اس بات پر غور فرمایا ہے۔ کہ خداوند کریم نے "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" فرما کر رہنے دیا۔ اب تیسرا طلاق کہاں سے ثابت ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "اَوْ تَسْرِیْحٌۢ بِاِحْسَانٍ" کیا موجود ہے" اور ابن مردویہ نے انس رضؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا۔ ایک شخص نے حضور انور صلعم کے حضور میں عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلعم! خدا تعالیٰ نے طلاق کا ذکر دو ہی مرتبہ فرمایا

پھر تیسرا اطلاق کہاں ہے؟ سرورِ عالم صلعم نے ارشاد کیا: "اِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ" تیسرا طلاق یہ ہے۔ اور قولہ تعم: "وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ اِلٰی رَبِّہَا نَاظِرَۃٌ" رویت الٰہی کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کی تفسیر ہے۔ قولہ تعم: "لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ" جس سے یہ مُراد ہے۔ کہ نظر میں ذات کو باری تعالیٰ کو احاطہ کر سکنے کی طاقت نہیں ہے۔ اور عکرمہؒ سے مروی ہے کہ کسی شخص نے رویت الٰہی کا ذکر آنے کے وقت اُن سے اعتراض کے طور پر کہا: "کیا خداوند کریم نے خود ہی "لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ" نہیں فرمایا ہے؟ عکرمہ نے اُس کو جواب دیا: "کیا تم آسمان کو نہیں دیکھتے ہو؟ مگر یہ بتاؤ۔ کہ آیا تمام آسمان کو بھی دیکھتے ہو؟" اور قولہ تعم: "اُحِلَّتْ لَکُمْ بَہِیْمَۃُ الْاَنْعَامِ اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ" کی تفسیر ہے۔ قولہ تعم: "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ" الآیہ۔ اور قولہ تعم: "مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ" کی تفسیر اُسی کے قول: "وَمَا اَدْرٰکَ مَا یَوْمُ الدِّیْنِ۔ الآیہ" سے ہو گئی ہے۔ پھر قولہ تعم: "فَتَلَقّٰی اٰدَمُ مِنْ رَّبِّہٖ کَلِمٰتٍ" کی تفسیر قولہ تعم: "قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا۔ الآیہ" کر رہا ہے۔ قولہ تعم: "وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُہُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمٰنِ مَثَلًا" کی تفسیر النحل کی آیت میں لفظ "انثیٰ" کے ساتھ ہو گئی ہے۔ اور قولہ تعم: "اَوْفُوْا بِعَہْدِیْٓ اُوْفِ بِعَہْدِکُمْ" کی نسبت علماء کا قول ہے۔ کہ اس عہد کا بیان ہے قولہ تعم: "لَئِنْ اَقَمْتُمُ الصَّلٰوۃَ وَاٰتَیْتُمُ الزَّکٰوۃَ وَاٰمَنْتُمْ بِرُسُلِیْ۔ الآیہ" یہ تو خدا کا عہد ہے۔ اور بندوں کا عہد ہے پروردگار عالم کا ارشاد: "لَاُکَفِّرَنَّ عَنْکُمْ سَیِّاٰتِکُمْ۔ الخ" اور قولہ تعم "صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْہِمْ" کا بیان اُسی کے ارشاد "فَاُولٰٓئِکَ مَعَ الَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللّٰہُ عَلَیْہِمْ مِّنَ النَّبِیّٖنَ۔ الآیہ" سے ہو گیا ہے۔ اور کبھی تبیین کا وقوع سُنّتِ نبوی صلعم کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعم: "وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ" اور قولہ تعم "وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ" کہ بیشک وشبہ نماز اور حج کے افعال اور زکات کے مختلف نوع کے نصابوں کی مقدار اور اُن کی مقدار زکات کا بیان بالکل سُنّتِ نبوی صلعم ہی سے معلوم ہوتا ہے۔

تنبیہ۔ چند آیتوں کے بارہ میں یہ اختلاف آیا ہے۔ کہ آیا وہ بھی مجمل کی قسم سے ہے یا نہیں؟ ازانجملہ اوّل آیت سرقہ ہے۔ کہا گیا ہے۔ کہ یہ آیت "ید" (ہاتھ) کے بارہ میں مجمل ہے۔ کیونکہ "ید" کا اطلاق کلائی، کہنی، اور شانہ، ہر سہ مقامات تک ممتد ہونے والے عضو پر ہوتا ہے۔ اور پھر قطع (کاٹنے) کے بارہ میں بھی یہ اجمال پڑتا ہے۔ کہ قطع کا استعمال جدا کر ڈالنے اور زخم پہنچانے دونوں امور پر ہوتا ہے۔ اور یہاں آیت میں ہر دو امور میں سے کسی ایک امر کی بھی توضیح اور تفصیل نہیں کی گئی ہے ہاں شارع علیہ السلام کا یہ بیان کرنا۔ کہ کلائی کے قریب سے ہاتھ کاٹا جائیگا۔ اس مُراد کا اظہار کرتا ہے اور ایک قول ہے کہ اس آیت میں کوئی اجمال ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ قطع کا استعمال جُدا کرنے کے معنی میں ظاہر ہے۔ اور اسی قسم کی تبیین میں سے قولہ تعم: "وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ" بھی ہے اس کو

یوُں مجمل بتایا جاتا ہے۔ کہ اُس نے کُل یا بعض حصّہ سر کے مسح کرنے کے تردد میں ڈال دیا ہے۔ اور شارع علیہ السّلام کا پیشانی ہی پر مسح کرنا مقدار مسح کے اجمال کو واضح بناتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں۔ یہاں پر وَامْسَحُوْا کا لفظ اُس مطلق مسح کے لئے آیا ہے۔ جو کہ اسم کے زیر اطلاق واقع ہونے والی شئے کے کمتر حصّہ پر بھی صادق آتا ہے۔ اور اُس کے غیر پر بھی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ کی نسبت کہا جاتا ہے۔ کہ یہ مجمل ہے۔ کیونکہ تحریم کا اسناد عین (خاص وہ شئے جس کی حرمت کی گئی ہو) کی طرف صحیح نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا تعلق فعل سے ہونا چاہیئے۔ اور ایسی باعث ضروری ہوتا ہے۔ کہ ایسے موقع پر فعل مقدر ہے۔ اور یہ آیت بہت سے امور کی محتمل ہے۔ ایسے امور کہ نہ تو ان سبھوں کی کوئی حاجت ہے۔ اور نہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی امر کا کوئی مرجح ہو اور کہا گیا ہے کہ نہیں، بلکہ کسی ترجیح دینے والے کے وجود کی وجہ سے ایسا ہوا۔ اور مرجح عُرف (عام) ہے۔ کیونکہ اسی کا مقتضیٰ یہ ہے۔ کہ حُرمت سے مُراد وطی یا اُس کے مانند اور امور سے نفع اٹھانے کی حُرمت ہے۔ اور یہی حکم تمام اُن صورتوں میں بھی جاری ہوگا۔ جن میں تحریم اور تحلیل کا تعلق اعیان (اشیائے محرمہ یا محللہ کی ذات) سے ہوتا ہے۔ قولہ تعالیٰ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے۔ کیونکہ ربا کی معنی ہیں زیادتی اور کوئی خرید و فروخت ایسی نہیں ہوتی جس میں زیادتی (نفع) نہ ہوتی ہو۔ لہذا یہ بیان کرنے کی حاجت پڑی۔ کہ کونسی زیادہ حلال ہے اور کس زیادتی کو حرام بنایا گیا ہے۔ اور ایک قول ہے۔ کہ نہیں یہ مجمل نہیں ہے۔ کیونکہ "بیع" کا لفظ منقول شرعی ہونے کی حیثیت سے اپنے عموم ہی پر محمول ہوگا۔ مگر یہ کہ اُس کے اندر کوئی دلیل کی تخصیص قائم ہو۔ تو یہ دوسری بات ہے۔ ماوردی لکھتا ہے۔ کہ شافعی رحمہ سے اس آیت کے بارہ میں چار قول منقول ہیں۔ اوّل یہ کہ یہ آیت عامہ ہے۔ کیونکہ اس میں لفظ "بیع" عموم کے لفظ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ہر ایک "بیع" کو شامل ہوتا ہے۔ اور ہر قسم کی خرید فروخت کو مباح بنانا چاہتا ہے۔ مگر وہ بیع جس کو کسی دلیل نے خاص بنا دیا ہے۔ البتہ اُس کا شمول اس قول میں نہ ہوگا۔ اور یہی قول شافعی رحمہ اور اُن کے اصحاب کے نزدیک تمام اقوال سے صحیح تر ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلعم نے چند ایسی بیُوع سے منع فرمایا تھا۔ جن کے اہل عرب عادی تھے۔ اور آپ نے جائز بیع کا کچھ بیان نہیں کیا۔ لہذا حضور انور صلعم کے اس فعل سے پایا گیا کہ آیۃ تمام بیُوع کے مباح ہونے پر شامل ہے مگر وہ بیوع جن کو دلیل نے خاص بنا دیا ہے۔ اس عام اباحت سے خارج ہوگئی ہیں۔ اور رسول اللہ صلعم نے اُس خصوص کو بیان فرما دیا ہے۔ ماوردی لکھتا ہے۔ کہ مذکورۂ سابق بیان کے اعتبار پر عموم کے بارہ میں دو قول ہونگے۔ ایک یہ کہ بیع کا لفظ عام ہے۔ اور اس کا عام ہونا بھی مُراد لیا گیا ہے اور قول ثانی یہ ہے کہ وہ عموم ہے۔ مگر ایسا عموم کہ اُس سے خصوص مُراد لیا گیا ہے" ماوردی لکھتا ہے

اور ان دونوں باتوں میں فرق یہ ہے۔ کہ قول دوم میں بیان لفظ سے پیشتر آیا ہے اور قول اوّل میں لفظ کے بعد بیان واقع ہوا ہے۔ لیکن لفظ سے مقترن (ملا ہوا) ہے۔ بہرحال دونوں اقوال کے اعتبار پر یہ جایز ہے کہ جب تک کوئی تخصیص کی دلیل نہ قایم ہو اُس وقت تک مسایل مختلف فیہا میں اسی آیت کے ساتھ استدلال کیا جائے۔ اور اس سے عموم کا فایدہ اُٹھایا جائے۔ اور دوسرا قول (امام شافعی کے چار اقوال میں سے) یہ ہے۔ کہ آیۃ مجمل ہے۔ خود آیت سے اچھی اور بُری بیع کا حال کبھی نہیں معلوم ہوتا۔ اور صرف نبی صلعم کے بیان سے صحیح اور فاسد بیوع کا پتہ ملتا ہے۔" پھر ماوردی کہتا ہے۔ کہ "آیا یہ آیت بذاتہٖ مجملہ ہے؟ یا اُن بیوع کے عارض ہونے سے مجمل ہو گئی۔ جن کی ممانعت کی گئی ہے؟ یہ دو وجہیں ہوئیں اور آیا اجمال لفظ کو چھوڑ کر اُس کے معنی (مراد (مقصود) میں ہے؟ یا معنے اور لفظ میں بھی؟ اسلئے کہ "بیع" کا لفظ ایک لغوی اسم اور معقول معنے رکھتا ہے مگر جبکہ اُس کے مقابل میں سُنّت سے ایسی دلیل قایم ہوئی۔ جو عموم بیع کی معارض پڑتی ہے۔ تو اس حالت میں دونو عموم ایک دوسرے کو دفع کرتے ہیں اور بجز اس کے کہ سُنّت نبوی کوئی بات بیان کرے۔ اصل مقصود اور مراد کا تعین ہرگز نہیں ہوتا اور اس وجہ سے یہ آیت مجمل ٹھہری۔ مگر لفظ کے اعتبار سے نہیں۔ بلکہ باعتبار معنی۔ اور لفظ میں بھی مجمل ہونے کی دلیل یہ ہے۔ کہ جس وقت لفظ سے وہ چیز مراد نہ تھی۔ جس پر اسم کا وقوع ہوا ہے۔ اور لغت میں اُس کی غیر معقول شرطیں بھی نہیں۔ تو اُس وقت وہ لفظ مشکل (پیچیدہ) ہو گا۔ اس طرح پر بھی وہ وجہیں اور رہوئیں۔ اور دونو وجہوں کے اعتبار پر صحت اور فساد "بیع" کی دلیل لانا جائز نہیں ہے اگرچہ اس آیت کے ظاہر نے بیع کے من اصلہ صحیح ہونے پر دلالت کی ہے۔" ماوردی کہتا ہے۔" اور عام اور مُجمل کے مابین یہی فرق ہے۔ کہ عموم کے ظاہر سے استدلال جائز ہے۔ مگر مجمل کے ظاہر سے استدلال کرنا روا نہیں ہے"۔

تیسرا قول یہ ہے۔ کہ یہ آیت عام اور مُجمل دونوں ہے۔ مگر اس کی توجیہ میں کئی وجوہ پر اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے۔ کہ عُموم لفظ میں اور اجمال معنی میں پایا جاتا ہے۔ اس حالت میں لفظ عام مخصوص ہو گا۔ اور معنے ایسے مجمل ہونگے۔ جن کو تفسیر لاحق ہوئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے۔ کہ "وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ" میں عموم ہے۔ اور "وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" میں اجمال۔ اور تیسری وجہ یہ ہے۔ کہ آیت در اصل مُجمل تھی۔ پھر جبکہ نبی صلعم نے اُسے بیان کیا۔ تو وہ عام ہو گئی۔ اس لئے وہ بیان سے پہلے مجمل کے دایرہ میں داخل ہو گئی اور بیان کے بعد عموم کے حلقہ میں شامل ہو گئی۔ اور اس اعتبار سے مختلف فیہ بُیوع میں اس آیت کے ظاہر سے استدلال کرنا جائز ہوتا ہے۔

اور چوتھا قول یہ ہے کہ آیت ایک معہود بیع کو شامل ہے۔ اور اس امر کے بعد نازل ہوئی ہے۔ جبکہ رسول اللہ صلعم نے کچھ بیوع کو حلال اور چند بیوع کو حرام قرار دیدیا تھا۔ لہذا "اَلْبَیْعَ" میں الف

لام عہد کا ہے۔ اور اس اعتبار پر ظاہر آیت سے استدلال کرنا جایز نہ ہوگا؟ اھ۔ اور منجملہ اُن آیتوں کے جن کے مجمل یا مفصل ہونے میں اختلاف ہے۔ ایسی آئتیں بھی ہیں جن میں شرعی اسماء واقع ہوئے ہیں مثلاً یہ اَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ۔ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ"۔ کہا گیا ہے۔ کہ یہ آئتیں بھی مجمل ہیں۔ یوں کہ لفظ صَلَاة ہر ایک دُعاء کا، لفظ صیام ہر ایک امساک (رُک رہنے) کا اور لفظ حج ہر ایک قصد کرنے کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ان الفاظ کی خاص مراد پر لغت سے کوئی دلالت نہیں پائی جاتی۔ لہذا اس کے واسطے بیان کی حاجت پڑی۔ اور ایک قول یہ ہے۔ کہ نہیں ان میں اجمالی کا احتمال نہیں ہوگا۔ بلکہ ان الفاظ کو تمام مذکورہ باتوں پر محمول کیا جائیگا۔ اور صرف اُن باتوں کو خارج کر دینگے۔ جو کہ کسی دلیل سے خارج کر دی گئی ہیں +

تنبیہ:۔ ابن الحصّار کا قول ہے۔ کہ بعض لوگوں نے مجمل اور محتمل دونوں کو ایک ہی شئے کے مقابل میں رکھا ہے۔ مگر درست یہ ہے کہ مجمل وہ لفظ مبہم ہے جس کی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے اور محتمل وہ لفظ ہے۔ جو کہ وضع اول ہی کے ساتھ۔ دو یا اس سے زیادہ مفہوم معنوں پر واقع ہوتا ہو خواہ وہ لفظ ہر ایک معنی پر حقیقتاً دلالت کرے۔ یا بعض معنوں پر۔ اور مجمل یا محتمل کے مابین فرق یہ ہے۔ کہ محتمل ایسے معروف امور پر دلالت کیا کرتا ہے جن کے فیما بین وہ لفظ مشترک اور متردد ہو۔ اور مبہم کسی معروف امر پر دلالت نہیں کرتا۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی قطعی طور سے معلوم ہو چکا ہے۔ کہ شارع علیہ السلام نے بخلاف محتمل کے مجمل کا بیان کسی کو تفویض نہیں فرمایا ہے +

سینتالیسویں نوع۔ قرآن کا ناسخ اور منسوخ

اس نوع کے متعلق اندازہ و شمار سے زاید لوگوں نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ از انجملہ ابُوعُبَید قاسم بن سلام، ابوداؤد سجستانی، ابوجعفر نحاس، ابن الانباری، اور ابن العربی وغیرہ بھی ہیں۔ ائمہ کا قول ہے۔ کہ جب تک کوئی شخص قرآن کے ناسخ، اور منسوخ کی پوری معرفت نہ حاصل کرے۔ اُس وقت تک اُس کے لئے قرآن کی تفسیر کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ علی رضؓ نے ایک ایسے شخص سے جو کہ قرآن کریم کے معانی و مطالب بیان کیا کرتا تھا۔ دریافت کیا۔ کہ آیا تُمہیں قرآن کی ناسخ اور منسوخ آیتوں کا حال معلوم ہے؟ اُس شخص نے نفی میں جواب دیا۔ اور پھر علی رضؓ نے فرمایا کہ تو خود بھی ہلاک ہُوا اور دوسروں کو بھی تو نے ہلاک کیا۔ اس نوع میں کئی مسائل ہیں ایک مسئلہ یہ ہے کہ نسخ کا لفظ زایل کرنے (مٹا دینے) کے معنی میں واقع ہوتا ہے۔ اور اس کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا

[1] یعنی کبھی ایک معنی میں اور کبھی دوسرے معنی میں استعمال ہوا کرتا ہو +

یُلْقِی الشَّیْطٰنُ ثُمَّ یُحْکِمُ اللّٰہُ اٰیٰتِہٖ،، تبدیل کے معنے میں آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ وَاِذَا بَدَّلْنَآ اٰیَۃً مَّکَانَ اٰیَۃٍ،
تحویل کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً مواریث کا تناسخ ایک شخص سے دوسرے شخص کی جانب تحویل میراث
(ترکہ) کے معنے ہیں۔ اور ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنے کے معنی میں بھی لفظ ناسخ کا استعمال ہوتا
ہے "نَسَخْتُ الْکِتَابَ" اسی قسم سے ہے اور یہ اُس حالت میں کہا جاتا ہے۔ جبکہ تم قرآن کے لفظ اور
خط دونوں کی بجنسہٖ دوسرے مقام پر نقل کرو۔ اور اس وجہ کا قرآن میں پایا جانا صحیح نہیں ہے۔
نحاس نے اس بات کو جائز قرار دیا تھا۔ تو مکّی نے اُس کی خوب خبر لی۔ اور اُس کی تردید میں
حجت یہ پیش کی۔ کہ قرآن میں ناسخ سے یہ بات ممکن نہیں۔ کہ وہ منسوخ کے لفظ کو لاسکے اور جن
الفاظ کو لاتا ہے۔ وہ الفاظ خاص قرآن منسوخ کے الفاظ نہیں ہوتے بلکہ اُس کے غیر ہوتے ہیں
اور سعیدی یہی کہتا ہے۔ کہ نحاس کے قول کا شاہد قولہ تعالیٰ "اِنَّا کُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا کُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" ہے۔ اور
کہا ہے۔ کہ قولہ تعالیٰ "وَاِنَّہٗ فِیْٓ اُمِّ الْکِتٰبِ لَدَیْنَا لَعَلِیٌّ حَکِیْمٌ" اس کے متعلق یہ بات معلوم ہے۔ کہ جس قدر
وحی متفرق طور پر نازل ہوئی۔ وہ سب اُمّ الکتاب یعنی لوحِ محفوظ میں موجود ہے۔ جیسا کہ خود پروردگار
عالم فرماتا ہے "فِیْ کِتٰبٍ مَّکْنُوْنٍ لَّا یَمَسُّہٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ"۔ مسئلہ دوم یہ ہے کہ نسخ منجملہ اُن چیزوں کے
ہے۔ جن کے ساتھ خداوند کریم نے اس خیر الامم قوم (مسلمان) کو مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے اور اس
نسخ (احکام کا منسوخ کرنا) کی بہت سی حکمتیں ہیں۔ کہ از آنجملہ ایک حکمت آسانی عطا کرنا بھی ہے مسلمانوں
نے بالاجماع اس نسخ کو جائز مانا ہے۔ مگر یہودیوں نے یہ گمان کر کے کہ نسخ سے معاذ اللہ خداوند کریم
جل جلالہٗ کی نسبت بَدا ہونے کی قباحت لازم آتی ہے۔ اس کو قابل اعتراض قرار دیا ہے اور بَدا
اُس کو کہتے ہیں جس کے خیال میں ایک بات آئے۔ اور پھر وہ اُسی امر کی نسبت دوسری رائے قائم کرے
(متلوّن المزاج) اور یہودیوں کا یہ اعتراض اسواسطے باطل ہے۔ کہ اس نسخ سے اُسی طرح حکم کی مدت
بیان کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جس طرح مار ڈالنے کے بعد پھر زندہ کرنا یا اس کے برعکس۔ اور صحت کے بعد
بیمار کرنا یا اس کے برعکس، اور مالدار ہونے کے بعد مفلس ہو جانا۔ یا اس کے برعکس کہ ان باتوں کو
بدا نہیں کہا جاتا۔ اور یہی حالت امر و نہی کی بھی ہے۔ علماء نے قرآنِ منسوخ کے بارہ میں اختلاف
کیا ہے۔ ایک قول ہے۔ کہ قرآن کا نسخ بجز قرآن کے اور کسی شے کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ جیسے کہ خود
پروردگار جل شانہٗ ارشاد کرتا ہے "مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَۃٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَیْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا" علماء نے کہا ہے۔
کہ قرآن سے بہتر یا اُس کے مانند اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے۔ تو وہ قرآن ہی ہے۔ نہ کہ اس کے علاوہ کچھ اور۔
اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں قرآن کا نسخ قرآن ہی پر موقوف نہیں بلکہ وہ سُنّت سے بھی منسوخ ہو جاتا
ہے۔ اس لئے کہ سُنّت کا بھی منجانب اللہ ہونا ثابت ہے اور خود پروردگار جل جلالہٗ اس کی نسبت
ارشاد کرتا ہے "وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی" یعنی خدا کا رسول اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں کہتا۔ اور

وصیّت کی آیت جو آئے درج ہو گی۔ اِسی قسم سے قرار دی گئی ہے۔ اور تیسرا قول یہ ہے۔ کہ اگر سُنّت بحکم الٰہی وحی کے طریق سے ہو تو وہ قرآن کو منسوخ کر سکیگی۔ لیکن جبکہ وہ اجتہادی ہو۔ تو ایسی حالت میں قرآن کا نسخ اُس سے نہ ہو گا۔ اِس بات کو ابن حبیبؔ نیشاپوری نے اپنی تفسیر میں درج کیا ہے۔ اور شافعی رح کا قول ہے کہ جس مقام پر قرآن کا نسخ سُنّت سے واقع ہو گا۔ وہاں کوئی قرآن اُس سُنّت کا قوت دینے والا بھی ضرور ہو گا۔ اور جہاں قرآن سے سُنّت کو منسوخ پایا جائیگا۔ وہاں کوئی دوسری حدیث ناسخ قرآن کی تقویت کرنے والی بھی ضرور پائی جائیگی۔ تاکہ اِس طرح پر قرآن و حدیث کا توافق واضح ہو جائے۔ اور میں نے اِس مسئلہ کی فروع کا مفصّل بیان علم اصول کی کتاب منظومۂ جمع الجوامع کی شرح میں کر دیا ہے۔ مسئلہ سوم نسخ کا وقوع صرف اَمر اور نہی میں ہوتا ہے۔ خواہ یہ امور اور مناہی لفظِ خبر (جملہ خبریہ) کے ساتھ وارد ہوں۔ یا صیغہ ہائے امر و نہی (جملہ انشائیہ) کے ساتھ مگر جو خبر (جملہ خبریہ) طلب (انشاء) کے معنی میں نہیں ہوتی۔ اُس میں نسخ کبھی داخل نہیں ہوتا۔ اور وعد اور وعید، اِسی قبیل سے ہیں۔ لہذا یہ بات ذہن نشین کر لینے کے بعد تم کو معلوم ہو جائیگا۔ کہ جن لوگوں نے نسخ کی کتابوں میں بہت سی اخبار، وعد، اور وعید کی آئتیں داخل کر دی ہیں۔ اُنھوں نے بہت ہی نامناسب باتیں کی ہیں ؂

مسئلہ چہارم۔ نسخ کی کئی قسمیں ہیں ایک وہ نسخ ہے کہ ماموربہ (حکم دی گئی چیز) کا نسخ اُس کی بجاآوری سے قبل کر دیا گیا ہو۔ اِس کی مثال ہے۔ آیتِ نجویٰ۔ اور یہی حقیقی نسخ ہے۔ دوسرا نسخ وہ منسوخ حکم ہے جو کہ ہم (مسلمانوں) سے قبل کی اُمتوں پر نافذ اور مشروع تھا۔ اِس کی مثال ہے۔ شرع قصاص اور دیت کی آیت، یا یہ بات بھی۔ کہ اُس امر کا اجمالی حکم دیا گیا تھا۔ مثلاً بیت المقدس کی طرف متوجہ ہو کر نماز ادا کرنے کا حکم خانہ کعبہ کی جانب رُخ کرنے کے ساتھ اور عاشورا کے روزے رمضان کے یکماہہ روزوں کے ساتھ منسوخ کیے گئے۔ اور اُس کو نسخ کے نام سے مجازی طور پر موسُوم کرتے ہیں۔ تیسرا نسخ وہ ہے جس کے لئے کسی سبب سے حکم دیا گیا تھا۔ مگر بعد میں وہ سبب زائل ہو گیا۔ جس طرح کہ مسلمانوں کی کمزوری اور قلت کے وقت میں صبر اور درگذر کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ اور بعد میں یہ عذر جاتا رہا۔ تو قتال کو واجب بنا کر اُس اگلے حکم کو منسوخ کر دیا۔ یہ نسخ درحقیقت نسخ نہیں ہے بلکہ نَسا (فراموش کردہ) کی قسم سے ہے۔ جیسا کہ اللہ پاک فرماتا ہے "اَوْ نَنْسَاھَا" یعنی ہم اُس حکم کو فراموش کر ڈالتے ہیں۔ لہذا قتال کا حکم اُس وقت تک نظر انداز کر رکھا گیا۔ جب تک کہ مسلمانوں میں قوّت نہیں آئی۔ اور کمزوری کے حالت میں اذیّت اور تکلیف کو صبر کے ساتھ برداشت کرنے کا حکم تھا۔ بیان مذکورۂ بالا سے اکثر لوگوں کی اِس ہرزہ درائی کا زور ٹوٹ جاتا ہے۔ کہ اِس بارہ میں جو آیت نازل ہوئی تھی وہ آیت سَیف کے نزول سے منسوخ ہو گئی ہے۔ بات یہ نہیں ہے۔ بلکہ اصل امر یہ ہے۔ کہ یہ آیت نَسا کی قسم سے ہے۔

جس کے معنی یہ ہیں۔ کہ ہر ایک حکم جو کہ وارد ہوا ہے۔ اُس کی تعمیل کسی نہ کسی وقت میں ضرور واجب ہو جاتی ہے۔ یعنی جبکہ اُس حکم کا کوئی مقتضا پیدا ہوتا ہے بلکہ وہ حکم اس علت کے منتقل ہوتے ہی کسی دوسرے حکم کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔ اور یہ نسخ ہرگز نہیں ہے۔ کیونکہ نسخ کے معنی اِس حکم کو اِس طرح زائل کر دینا۔ کہ پھر اُس کی بجا آوری جائز ہی نہ ہو۔ اور علامہ مکی کا قول ہے۔ کہ ایک جماعت کی رائے میں وہ خطابات جن سے وقت یا غایت مقرر کرنے کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعہ۔ فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِہٖ۔ ہے۔ سب محکم ہیں اور منسوخ نہیں کیونکہ ان خطابات میں میعاد رکھی گئی ہے اور جن امور میں میعاد مقرر ہوتی ہے اُس میں نسخ کو دخل نہیں ملتا +

مسئلہ پنجم۔ بعض علما کا قول ہے۔ کہ ناسخ اور منسوخ کے اعتبار سے قرآن کی سورتیں کئی قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ اُس میں ناسخ اور منسوخ کوئی بھی نہیں ایسی سورتیں ۴۳ ہیں۔ اور حسب ذیل ہیں۔ فاتحہ۔ یوسف۔ یٰسٓ۔ الحجرات۔ الرحمن۔ الحدید۔ الصف۔ الجمعہ۔ التحریم۔ الملک۔ الحاقہ۔ نوح۔ جن۔ المرسلات۔ عمّ۔ النازعات۔ الانفطار۔ اور اس کے بعد کی تین سورتیں۔ اور الفجر پھر اس کے بعد سے التین۔ العصر۔ اور الکافرون۔ تین سورتوں کے علاوہ باقی تمام سورتیں ختم قرآن تک اسی قسم کی ہیں۔ کہ اُن میں ناسخ اور منسوخ کا وجود نہیں ہے۔ دوسری قسم قرآن کی وہ سورتیں ہیں۔ جن میں ناسخ و منسوخ موجود ہے۔ اور ان کی تعداد پچیس ۲۵ سورۃ ہے۔ البقرہ اور اُس کے بعد کی تین مسلسل سورتیں۔ الحج۔ النور۔ اور اُس کے بعد کی دو اور سورتیں۔ الاحزاب۔ سبا۔ المومن۔ شوریٰ۔ الذاریات۔ الطور۔ الواقعہ۔ المجادلہ۔ المزمل۔ المدثر۔ کوّرت۔ اور العصر قسم سوم۔ چھ سورتیں ہیں۔ جن میں صرف ناسخ آیتیں ہیں۔ اور منسوخ کا وجود نہیں۔ یہ سورتیں ہیں۔ الفتح۔ الحشر۔ المنافقون۔ التغابن۔ الطلاق۔ اور الاعلیٰ۔ ہیں چوتھی قسم اُن سورتوں کی ہے جنمیں محض منسوخ آیات وارد ہیں۔ اور ناسخ اُن میں نہیں۔ ایسی سورتیں باقی چالیس ۴۰ سورتیں ہیں۔ مگر اس مسئلہ میں ایک نظر (اعتراض) ہے۔ جس کا بیان آگے چلکر آئیگا +

مسئلہ ششم۔ مکی کہتا ہے۔ ناسخ کی کئی قسمیں ہیں۔ اوّل فرض جس نے کسی فرض ہی کو نسخ کیا ہو۔ مگر اس طرح کہ نسخ کے بعد فرض اوّل یعنی منسوخ پر عمل کرنا جائز تر ہے۔ اس کی مثال ہے زناکاروں کو حد مارنے کے حکم سے اُن کے قید کئے جانے کے حکم کا منسوخ ہونا۔ اور دوم وہ فرض کہ اُس نے بھی کسی فرض ہی کو منسوخ کیا ہے۔ لیکن اس طرح کہ باوجود نسخ کے فرض اوّل یعنی منسوخ پر عمل کر لینا جائز ہے۔ اس کی مثال ہے۔ آیت مُصَابَرَۃ۔ سوم وہ فرض جس نے کسی مندوب حکم کو نسخ کیا ہو۔ مثلاً جہاد (جنگ) پہلے مستحب تھا اور بعد میں فرض ہو گیا۔ چہارم وہ مستحب حکم جو کسی فرض کا ناسخ ہو۔ جس طرح رات کا قیام (نماز تہجد) قولہ تعہ۔ فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ۔ میں

قراءت کے حکم سے منسوخ ہوگیا۔ حالانکہ قراءت مستحب ہے اور قیام فرض:۔

مسئلہ ہفتم۔ قرآن میں نسخ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) وہ نسخ کہ اُس کی تلاوت اور اُس کا حکم دونوں معاً منسوخ ہوگئے ہیں۔ بی بی عائشہ رضہ فرماتی ہیں "کان فیما انزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فتوفی رسول اللّٰہ صلعم وھن مما یقرا من القرآن"۔ اس حدیث کی روایت شیخین نے کی ہے۔ اور انہوں نے بی بی صاحبہ رضہ کے قول "وھن فیما یقرا من القرآن" میں کلام کیا ہے۔ کیونکہ اس قول کے ظاہر سے تلاوت کا باقی رہنا مفہوم ہوتا ہے۔ حالانکہ صورت واقعہ اس کے برعکس تھی۔ اور اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے۔ کہ بی بی صاحبہ رضہ کی مراد "فتوفی" سے یہ ہے۔ کہ حضور انور صلعم کی وفات کا وقت قریب آگیا تھا۔ یا یہ کہ تلاوت بھی منسوخ ہوگئی تھی۔ مگر سب لوگوں کو یہ بات حضور اطہر صلعم کی وفات کے بعد ہی معلوم ہوسکی۔ اس لیئے آپ کی وفات کے وقت کچھ لوگ اُس منسوخ قرآن کو نادانستگی سے پڑھتے بھی تھے۔ اور ابوموسیٰ اشعری رضہ کہتے ہیں۔ کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پھر رفع کرلی گئی (اُٹھالی گئی) مگی کہتا ہے۔ کہ "اس مثال میں منسوخ غیر متلو ہے۔ اور ناسخ بھی غیر متلو ہے۔ اور اس کی کوئی اور نظیر مجھے معلوم نہیں ہوئی" الخ" (غیر متلو جس کی تلاوت نہیں ہوتی۔ مترجم)

قسم دوم وہ ہے کہ اُس کا حکم منسوخ ہوگیا ہے۔ مگر اُس کی تلاوت باقی ہے۔ اسی قسم کے منسوخ کے بیان میں کتابیں تالیف ہوئی ہیں۔ در حقیقت اس قسم کی منسوخ آئتیں بہت ہی کم ہیں اور اگرچہ لوگوں نے اس کے ضمن میں بہت سی آیتوں کو گنا دیا ہے۔ لیکن محقق لوگوں نے جیسے کہ قاضی ابی بکر بن العربی ہیں۔ اس بات کی تفصیل و تشریح کرکے اسلئے خوب درست و مستحکم کر دیا ہے میں کہتا ہوں۔ کہ بکثرت منسوخ آیتوں کا شمار دینے والوں نے جتنی آیتیں اس قسم میں وارد کی ہیں۔ اُن آیتوں کی فی الواقع کئی قسموں میں تقسیم ہوتی ہے۔ ازانجملہ ایک قسم ایسی ہے۔ کہ وہ نہ تو نسخ میں شمار کرنے کے قابل ہے۔ اور نہ تخصیص میں اور نہ اُس کو ان دونوں باتوں سے کسی طرح کا کوئی تعلق ہے۔ اس کی مثال جیسے قولہ تعم "وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ" اور "وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ" یا ایسی ہی دوسری آیتوں کے بابت اُن لوگوں نے بیان کیا ہے۔ کہ یہ احکام آیت زکات کے منسوخ ہوگئے ہیں۔ حالانکہ اصلیت یہ نہیں۔ بلکہ یہ آئتیں اپنے حال پر باقی ہیں۔ پہلی آیت انفاق (راہ خدا میں خرچ کرنے) کے ساتھ مومنین کی ثناء کرنے کے معرض میں واقع ہے۔ اور اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے۔ کہ اُس کی تفسیر زکات دینے اور اہل لوگوں پر خرچ کرنے اور اعانت مساکین اور دعوت وغیرہ کے مثل اچھے امور میں دولت اٹھانے کے ساتھ کی جائے۔ اور آیت میں زکات کے سوا کوئی ایسی بات نہیں۔ جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ ضروری اور واجب خرچ ہے۔ اور دوسری آیت کو زکات پر حمل کیا جاسکتا ہے۔ اور اُس کی تفسیر بھی اسی بات کو

ساتھ کی گئی ہے۔ اسی طرح قولہ تعا: "اَلَیْسَ اللّٰہُ بِاَحْکَمِ الْحَاکِمِیْنَ" کی نسبت بھی یہ کہا گیا ہے۔ کہ "آیت سَیف،، اُس کی ناسخ ہے۔ اور وہ منسوخ ہو گیا ہے۔ حالانکہ یہ بات صحیح نہیں۔ کیونکہ خداوند پاک ازل سے ابد تک ہر وقت وحالت میں احکم الحاکمین ہے۔ اور یہ کلام کبھی قابل نسخ نہیں۔ اگرچہ اس کے معنے تفویض[1] کا حکم دیتے اور سزا دہی کو ترک کر دینے پر دلالت کرتے ہیں *

اور سورۃ البقرۃ میں قولہ: "وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا" کو بعض لوگوں نے آیت السیف سے منسوخ مانا ہے۔ مگر ابن الحصّار نے اس خیال کو غلط ثابت کیا ہے اور کہا ہے۔ کہ یہ آیت اُن عہد وپیمانوں کی حکایت (بیان) ہے۔ جو کہ خداوند کریم نے بنی اسرائیل سے لئے تھے۔ اور یہ خبر ہونے کی وجہ سے نسخ نہیں ہو سکتی۔ پھر اس طرح کی باقی آیات کو بھی اسی امر پر قیاس کر لو *

اور آیتوں کی ایک قسم مخصوص کی قسم سے ہے (منسوخ نہیں) اس قسم کی تحریر (تحقیق وتفتیش) میں ابن العربی نے بہت اچھی کوشش کی ہے۔ اس کی مثال ہے۔ قولہ تعا: "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ آمَنُوْا" اور "وَالشُّعَرَاءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ" اور "اِلَّا الَّذِیْنَ آمَنُوْا۔ فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰی یَأْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِہٖ" اور اس کے سوا ایسی طرح کی اور آیتیں بھی جو کہ کسی استثناء یا غایت کے ساتھ مخصوص کی گئی ہیں۔ اور جس شخص نے ان آیات کو منسوخ کے ضمن میں داخل کیا ہے۔ اُس نے سخت غلطی کی ہے۔ اور منجملہ اسی قسم کے قولہ تعا: "وَلَا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکَاتِ حَتّٰی یُؤْمِنَّ" بھی ہے۔ کہ اس کو قولہ تعا: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ" کے ذریعہ سے منسوخ بتایا گیا ہے۔ مگر درحقیقت یہ آیت مخصوص بہ ہے نہ کہ منسوخ *

اور ایک قسم ایسی آیتوں کی ہے۔ جن سے زمانہ جاہلیت یا ہماری شریعت سے اگلی شریعتوں اور یا آغاز اسلام کے وہ احکام مرفوع ہوئے ہیں۔ جن کا نزول قرآن میں نہیں ہوا تھا۔ مثلاً باپ کی بیویوں سے نکاح کرنے کا ابطال، قصاص اور دیت (خوں بہا) کی مشروعیت اور طلاق کا تین بار طلاق دینے میں انحصار اور گو اس طرح کی آیتوں کا ناسخ کی قسم میں داخل کرنا مناسب ہے۔ لیکن اس کا ناسخ کے تحت میں نہ لانا زیادہ قریب الصواب ہے۔ اور اسی آخری بات کو مکّی وغیرہ نے ترجیح دی ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ایسی آیتوں کے ناسخ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے۔ کہ اگر ان کو ناسخ شمار کیا جائے گا۔ تو لازم آئے گا۔ کہ تمام قرآن کو ہی ناسخ مانیں۔ کیونکہ قرآن کا کل یا بڑا حصّہ اُن امور کا رافع ہے۔ جن پر کفّار یا اہل کتاب عامل تھے۔ مکّی وغیرہ کا قول ہے: "اور ناسخ اور منسوخ کا حق یہ ہے کہ ایک آیت نے دوسری آیت کو نسخ کیا ہو۔ الخ" البتہ اس قسم کی نوع اوّل یعنی آغاز اسلام کے زیر عمل امور کو رفع کرنے والی آیتیں ناسخ میں داخل ہوں۔ تو بہ نسبت

[1] سپرد ان بخدا۔ مترجم۔

اپنے قبل کی دونوں انواع کے ان کی توجیہ اچھی بن سکتی ہے۔ اور جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی۔ تو اگر ہم یہ کہیں کہ صفح اور عفو کی آیتوں کو آیۃ السیف نے نسخ نہیں کیا ہے۔ اس حالت میں اُن جم غفیر آیتوں کی بڑی تعداد مع آیات صفح اور عفو کے بھی ناسخ ہونے سے خارج ہو جاتی ہیں جنکو کثرت سے ناسخ آیتیں پیش کرنے والوں نے بیان کیا ہے۔ اور بہت تھوڑی آیتیں ایسی باقی رہتی ہیں جن میں ناسخ اور منسوخ ہونے کی صلاحیت موجود ہو۔ اور میں نے اُن آیات کو مع اُن کی دلیلوں کے ایک مستقل اور مناسب تالیف میں جمع بھی کر دیا ہے اور اس مقام پر بھی اختصار عبارت کے ساتھ اُن کا جمع و مانع بیان کرتا ہوں۔ جو حسب ذیل ہے:۔

سورۃ البقرۃ:۔ میں سے قولہ تعالیٰ "کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ۔ الآیہ" کی نسبت کہا گیا ہے۔ کہ آیت مواریث (تقسیم ترکہ) اس کی ناسخ ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ حدیث "اَلَا لَا وَصِیَّۃَ لِوَارِثٍ"[1] اُس کو نسخ کرتی ہے۔ پھر تیسرا قول اس آیت کے بالاجماع منسوخ ہونے کی بابت اور وارد ہوا ہے۔ اس کو ابن العربی نے بیان کیا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَہٗ فِدْیَۃٌ" کہا گیا ہے۔ کہ قولہ تعالیٰ "فَمَنْ شَھِدَ مِنْکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْہُ" نے اُس کو منسوخ کر دیا ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں یہ آیت محکم ہے۔ اور اس میں "لا" نافیہ مقدر ہے[2]۔ قولہ تعالیٰ "اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ" قولہ تعالیٰ "کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ" کو نسخ کرتا ہے۔ کیونکہ اس کا مقتضا کہ جس طرح سابق کی اُمتوں پر ایام صیام میں رات کو سو جانے کے بعد پھر اُٹھکر کھانے پینے اور مباشرت کرنے کی حرمت تھی۔ ویسے ہی مسلمانوں پر بھی یہ باتیں حرام ہوں۔ اور یہاں معاملہ برعکس ہے۔ اس بات کو ابن العربی نے بیان کیا ہے۔ اور اسی کے ساتھ دوسرا قول یہ بھی ذکر کیا ہے۔ کہ اس آیت کی تنسیخ سُنت کے ذریعہ سے ہوئی ہے۔ قولہ تعالیٰ "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّھْرِ الْحَرَامِ۔ الآیہ" کو قولہ تعالیٰ "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِکِیْنَ کَافَّۃً۔ الآیہ" نے نسخ کر دیا ہے۔ یہ روایت ابن جریر نے عطاء بن میسرہ سے کی ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ۔ تا قولہ تعالیٰ۔ مَتَاعًا اِلَی الْحَوْلِ" یہ آیہ کریمہ "اَرْبَعَۃَ اَشْھُرٍ وَّعَشْرًا" سے، اور وصیت کی آیت۔ آیہ میراث سے منسوخ ہو گئی ہے۔ اور "سُکنیٰ" ایک گروہ کے نزدیک ثابت اور دوسری جماعت کی رائے میں منسوخ ہے وہ لوگ حدیث "وَلَا سُکْنٰی" کو اس کا ناسخ قرار دیتے ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تُخْفُوْہُ یُحَاسِبْکُمْ بِہِ اللّٰہُ" اس کے بعد میں قولہ تعالیٰ "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا" کے آنے سے منسوخ ہو گیا ہے۔

سورۃ آل عمران:۔ میں سے قولہ تعالیٰ "اِتَّقُوا اللّٰہَ حَقَّ تُقَاتِہٖ" کی نسبت کہا گیا ہے۔ کہ یہ قولہ تعالیٰ "فَاتَّقُوا اللّٰہَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" سے منسوخ ہو گیا ہے۔ اور ایک قول ہے کہ نہیں یہ منسوخ نہیں۔ بلکہ

[1] ہوشیار رہو وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں ۱۲ [2] یعنی تقدیر عبارت۔ لَا یُطِیْقُوْنَہٗ ہے ۱۲۔

محکم ہے۔ اور اس سورۃ میں بجز آیت مذکورہ کے اور کوئی ایسی آیت پائی نہیں جاتی جس میں نسخ کا دعوٰی صحیح ہوتا ہو +

سورۃ النساء:۔ میں قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ عَاقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِیْبَهُمْ" کو قولہ تعالیٰ "وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ" کے ذریعہ سے منسوخ بتایا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ۔ الآیۃ" کے بارہ میں ایک قول ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ منسوخ نہیں۔ لیکن لوگوں نے اس پر عمل کرنے میں سستی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاللّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ الآیۃ" آیۃ النور کے ذریعہ سے منسوخ ہے +

سورۃ المائدہ:۔ میں قولہ تعالیٰ "وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ" اس مہینہ میں جنگ مباح ہونے کے ساتھ منسوخ ہوگیا ہے۔ قولہ تعالیٰ "فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ" قولہ تعالیٰ "وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ" کے ساتھ منسوخ ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاٰخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ"، قولہ تعالیٰ "وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" کے ساتھ منسوخ ہوا ہے +

سورۃ الانفال:۔ سے قولہ تعالیٰ "اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ۔ الآیۃ" اپنے بعد والی آیت کے ساتھ نسخ ہوگئی ہے +

سورۃ براءۃ:۔ سے قولہ تعالیٰ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" کو آیات عذر نے منسوخ کر دیا ہے۔ اور آیت عذر یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ "لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرَجٌ" الآیۃ۔ اور قولہ تعالیٰ "لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَآءِ" دو آیتوں تک۔ اور آیت "اِنْفِرُوْا" کا نسخ قولہ تعالیٰ "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً" سے بھی ہوگیا ہے +

سورۃ النور:۔ میں سے قولہ تعالیٰ "اَلزَّانِیْ لَا يَنْكِحُ اِلَّا زَانِيَةً۔ الآیۃ" کو قولہ تعالیٰ "وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ" نے منسوخ کر دیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ" الآیۃ" کی نسبت کہا گیا ہے۔ کہ یہ منسوخ ہے۔ اور دوسرا قول ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس میں عمل کرنے میں سستی کی ہے +

سورۃ الاحزاب:۔ میں سے قولہ تعالیٰ "لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَآءُ۔ الآیۃ"، قولہ تعالیٰ "اِنَّآ اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ الآیۃ" کے نزول سے منسوخ ہوگیا ہے +

سورۃ المجادلۃ:۔ میں سے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا۔ الآیۃ" اپنے بعد والی آیت سے منسوخ ہوا ہے +

سورۃ الممتحنۃ:۔ میں سے قولہ تعالیٰ "فَاٰتُوا الَّذِيْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَآ اَنْفَقُوْا" کے بارہ میں کہا گیا ہے۔ کہ یہ آیت سیف سے منسوخ ہے، دوسرا قول ہے کہ نہیں۔ اس کو آیت غنیمت

نے نسخ کیا ہے اور تیسرا قول ہے کہ یہ منسوخ نہیں - بلکہ مُحکم ہے +

سورۃ المزّمّل[73]: میں قولہ تعالیٰ "قُمِ الَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلًا" سورۃ کے آخری حصّہ کے ساتھ منسوخ ہوا ہے - اور پھر اس سورۃ کا آخری حِصّہ جو حُکم دیتا ہے - وہ حکم نمازِ پنجگانہ کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے +

غرضیکہ یہ سب اکیس[21] آیتیں ہیں - جو کہ منسوخ مانی گئی ہیں - اگرچہ منجملہ اُس کے بعض آیتوں میں کچھ اختلاف بھی ہے - اور اِن کے سوا اور آیتوں میں نسخ کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے - اور استیذان اور قسمۃ کی آیتوں میں محکم ماننا زیادہ صحیح ہے - لہٰذا اِن دو آیتوں کو نکال ڈالنے کے بعد محض اُنیس[19] آیتیں منسوخ رہ جاتی ہیں - پھر اُن پر ایک آیت یعنی قولہ تعالیٰ "فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" حسب رائے ابن عباس رضؓ اور بھی اضافہ ہو سکتی ہے - کیونکہ وہ آیت کو قولہ تعالیٰ "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" الآیۃ کے ساتھ منسوخ مانتے ہیں اور اِس طرح پوری بیس[20] آیتیں منسوخ ٹھہرتی ہیں اور اُنکو میں نے ذیل کے ابیات میں نظم بھی کر دیا ہے :-

قد اکثر النّاس فی المنسوخ من عدد + وادخلوا فیہ آیًا لیس تنحصرُ

فھاک تحریر آیٍ لامزید لھا + عشرین حرّرھا الحذّاق والکُبُرُ

آیُ التّوجّہ حیث المرء کان وان + یُوصی لاھلیہ عند الموت مُحتضرُ -

وحُرمۃ الاکل بعد النوم مع رفثٍ + وفدیۃ المطیقِ الصّوم مُشتھرُ -

وحقّ تقواہُ فیما صحّ فی اثرٍ + وفی الحرام قتال للاولی کفروا

والاعتداد بحولٍ مع وصیّتھا + وان یُدان حدیثُ النفس والفِکَرُ

والحلف والحبس للزانی وترک اُولی + کُفرٍ واشھادُھم والصّبرُ والنّفرُ

ومنعُ عقدٍ لزانٍ او لزانیۃٍ + وما علی المصطفیٰ فی العقد مُحتظرُ

لوگوں نے منسوخ کی تعداد بہت بڑھا کر اُس میں بیشمار آیتیں داخل کر دی ہیں اور یہ اُن آیتوں کی تحریر ہے جس کوئی آیت زائد نہیں صرف بیس آیتیں اَیسی ہیں جنکو دانا اور بزرگ علماء نے منسوخ لکھا ہے

ایک آیت توجہ کہ جس طرف آدمی منہ کرے جائز ہے - اور دوسری آیت وصیت بوقت جان کنی +

تیسری آیت روزہ میں سو رہنے کے بعد پھر دوسری کھانے اور عورتوں سے اختلاط کرنے کی حرمت اور چہارم روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہونے میں صوم کا فدیہ دینا +

پنجم خدا سے اس طرح ڈرنا جسطرح ڈرنیکا حق ہے اور ششم ماہ حرام میں کفار سے جنگ کرنا +

ہفتم ایک سال تک بیوہ عورت کی عدت اور اُس کے واسطے وصیت اور ہشتم یہ کہ انسان فکر و غور کے متعلق بھی مواخذہ میں آئیگا +

نہم حلف - دہم زانی کو قید کرنا اور یازدہم کافروں کو چھوڑ دینا - اور اُن کی گواہی نہ لینا اور دوازدہم صبر کرنا اور سیزدہم جنگ کے لیے آمادہ ہونا +

چودھویں زانی مرد اور زناکار عورت کے عقد کی ممانعت - اور پندرہویں مصطفیٰ صلعم پر عقد کے بارہ میں کوئی بندش نہ ہونا +

ورفع مِمَّا لِمَنْ بِجَلْوَتْ وَآيَةِ نَجْوٰى - + الَّا لَكِنْ اَكْ قِيَامِ اللَّيْلِ مُسْتَطِيْلُ	سولھویں جس عورت نے بدعی کی ہوا سکا جھگڑا دیا۔ سترھویں آیت نجویٰ اور اٹھارھویں قیام اللیل کا حکم +
وزيد آيتان الاستئذان مَنْ مَلَكَتْ + وآيت القسمة القسمية لِمَنْ حَضَرُوا	انیسویں استئذان کی آیت اور بیسویں قسمت (تقسیم) کی آیت بھی زاید کی گئی ہے +

اور اگر تم یہ سوال کرو۔ کہ حکم کو رفع کر کے تلاوت باقی رکھنے میں کیا حکمت ہے؟ تو اس کا جواب دو وجہوں سے دیا جا سکتا ہے۔ وجہ اوّل یہ ہے کہ۔ قرآن کی تلاوت جس طرح اُس سے حکم معلوم کر کے اُس پر عمل کرنے کے واسطے کی جاتی ہے۔ اسی طرح قرآن کے کلام الٰہی ہونے کی وجہ سے اُس کی تلاوت بغرض حصول ثواب بھی کی جاتی ہے۔ لہٰذا اس حکمت کی وجہ سے تلاوت رہنے دی گئی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے۔ کہ نسخ غالباً تخفیف کی غرض سے ہوتا ہے۔ اور تلاوت کو اس سبب سے باقی رکھا کہ وہ انعام ربانی اور رفع مشقت کی یاددہانی کرے یعنی بندوں کو یاد دلائے کہ خداوند کریم نے اُن پر انعام فرما کر انہیں اِن محنتوں سے بچا دیا ہے +

قرآن میں جس قدر آئتیں زمانۂ جاہلیت؟ یا ہم سے قبل کی شریعتوں، یا آغاز اسلام کے احکام کو منسوخ کرنے والی وارد ہوئی ہوں۔ اُن کی تعداد بھی بہت کم ہے۔ اور اس کی مثال ہے آیت قبلہ سے بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا نسخ۔ اور رمضان کے روزوں سے عاشورہ کے روزوں کا منسوخ ہونا۔ اسی طرح دوسری چند باتیں بھی جن کو میں نے اپنی اُسی کتاب میں درج کر دیا ہے۔ جس کا ذکر پہلے آچکا +

متفرق فوائد:۔ بعض علماء کا قول ہے۔ کہ قرآن شریف میں کوئی ناسخ ایسا نہیں۔ کہ منسوخ ترتیب میں اُس کے پہلے نہ آیا ہو۔ مگر دو آئتیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ ایک سورۃ البقرہ میں عدت کی آیت۔ اور دوسری آیت "لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ" ہے۔ چنانچہ اس کا بیان پیشتر ہو چکا ہے۔ اور بعض لوگوں نے اسی طرح کی مثال میں تیسری آیت سورۃ الحشر کی اُس آیت کو پیش کیا ہے۔ جو کہ فے کے بیان میں واقع ہے۔ اور یہ بات اُس شخص کے خیال میں درست ہے۔ جس نے آیت حشر کو آیت الانفال یعنی "اعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ" کے ذریعہ سے منسوخ مانا ہے۔ پھر کچھ لوگوں نے قوله تعالیٰ "خُذِ الْعَفْوَ" یعنی اُن لوگوں کے مالوں کی بڑھوتری لے لو کو بھی اسی قسم کی چوتھی مثال بتایا ہے اور یہ اُن لوگوں کی رائے ہے جنہوں نے آیت "خُذِ الْعَفْوَ" کو آیت زکات سے منسوخ مانا ہے۔ ابن العربی کہتا ہے "قرآن میں جتنے مقامات پر کفار سے درگذر کرنے اور اُن کی طرف سے روگردانی کر لینے اور پشت پھیر لینے اور اُن سے باز رہنے کی ہدایت ہوئی ہے۔ وہ سب احکام آیۃ السیف

کے نزول سے منسوخ ہو گئے ہیں۔ اور آیت السیف یہ ہے "فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ الآیۃ" اس آیت نے ایک سو چوبیس ۱۲۴ آیتوں کو نسخ کیا ہے اور پھر اُس کے آخری حصّہ نے اُس کے اوّل حصّہ کو بھی نسخ کر دیا ہے۔ اھ" اور اس آیت کے متعلق جو امر قابلِ ذکر تھا ہم اُس کو پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پھر بھی ابن العربی کہتا ہے "قولہ تعالیٰ" خُذِ الْعَفْوَ - الآیۃ" منسوخ کی ایک عجیب و غریب مثال ہے۔ کیونکہ اس کا مذکورۂ بالا اوّل حصّہ اور اخیر حصّہ یعنی "وَاَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيْنَ" یہ دونوں منسوخ ہیں۔ مگر اُس کا وسط یعنی "وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ محکم ہے۔ اور اسی طرح وہ آیت بھی نہایت عجیب ہے۔ جس کا اوّل حصّہ منسوخ اور آخری حصّہ ناسخ ہے۔ اس آیت کا اور کوئی نظیر نہیں ملتا۔ صرف ایک ہی مثال اس کی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ "عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَيْتُمْ" ہے یعنی جبکہ تم نے نیک کاموں کا حکم دینے اور بُری باتوں سے منع کرنے کے ساتھ ہدایت پائی۔ تو پھر کسی اور شخص کا گمراہ ہونا تمہارے واسطے کچھ بھی مضر نہیں ہو سکتا۔ آیت کا یہ پچھلا حصّہ اُس کے اگلے حصّہ یعنی قولہ تعالیٰ "عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ" کا ناسخ ہے۔ السعیدی کا قول ہے "قولہ تعالیٰ" مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ الآیۃ" سے زیادہ مدت تک کسی منسوخ آیت نے درنگ نہیں پایا تیرہ ۱۳ سال تک اس آیت کا مضمون محکم رہا۔ اور اتنے عرصہ بعد سورۃ الفتح کا ابتدائی حصّہ نازل ہونے سے اس کا نسخ ہو گیا۔ سورۃ الفتح کا آغاز، غزوہ حدیبیہ کے سال نازل ہوا تھا۔ اور ہبۃ اللہ بن سلامۃ الضریر نے ذکر کیا ہے۔ کہ اُس نے قولہ تعالیٰ "وَيُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ - الآیۃ" کے بارہ میں کہا تھا۔ کہ اس میں سے "وَاَسِيْرًا" کا لفظ منسوخ ہو گیا ہے۔ اور اس سے مشرکین کا اسیر (جنگی قیدی) مراد ہے۔ اس کے بعد۔ ہبۃ اللہ کے روبرو کتاب کریم پڑھی گئی۔ اُس موقع پر ہبۃ اللہ کی بیٹی بھی موجود تھی۔ جس وقت پڑھنے والا اس مقام تک پہنچا۔ تو ہبۃ اللہ کی بیٹی نے کہا "باباجان! آپ کا قول غلط تھا" ہبۃ اللہ نے دریافت کیا۔ یہ کیونکر؟" اُس کی لڑکی نے کہا "تمام مسلمانوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے۔ کہ جنگی قیدی کو کھانا کھلانا چاہیے۔ اور اُسے بھوکوں مارنا بُرا ہے" ہبۃ اللہ نے یہ سُن کر کہا "سچ کہتی ہے" اور شیذلہ نے کتاب البرہان میں لکھا ہے۔ کہ ناسخ کو بھی نسخ کرنا جائز ہے۔ اور وہ اس طرح منسوخ ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ" اس کو قولہ تعالیٰ "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ" نے نسخ کر دیا۔ اور پھر یہ ناسخ بھی قولہ تعالیٰ "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" سے منسوخ ہو گیا۔ شیذلہ نے یہی بات کہی ہے۔ اور اس میں ایک اعتراض ہے۔ اعتراض ہونے کی دو وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو وہی ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا۔ اور دوسری وجہ اعتراض کی یہ ہے۔ کہ قولہ تعالیٰ "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" آیت قتال کا مخصص ہے۔ اور اُس کا ناسخ نہیں۔ البتہ اس قسم کی مثال میں سورۃ المزمّل کا اخیر حصّہ پیش کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے اوّل کا ناسخ ہے۔

اور خود بھی نماز پنجگانہ کے مفروض ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے اور قولہ تعالیٰ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" آیات کف کا ناسخ اور خود آیات عذر کے ساتھ منسوخ ہے۔ اور ابوعبید نے حسن اور ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ اُن دونوں نے کہا: "سورۃ المائدہ میں کوئی منسوخ نہیں ہے اور اس قول پر مستدرک کی اُس روایت سے اشکال وارد ہوتا ہے جو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اُنھوں نے کہا کہ قولہ تعالیٰ "فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ" قولہ تعالیٰ "اِنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ" سے منسوخ ہے" اور ابوعبید وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا: "قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے" اور ابوداؤد نے اپنی کتاب الناسخ میں ایک ایسی وجہ کے ساتھ جس کو اُس نے ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے لیا ہے۔ یہ روایت کی ہے کہ "ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا سب سے پہلے قرآن میں سے قبلہ کا نسخ ہوا۔ اور پھر پہلے روزوں کا[1]" مکی کہتا ہے" اور اس اعتبار پر مکی قرآن میں کوئی ناسخ نہیں واقع ہوا ہے" وہ کہتا ہے "مگر بیان یہ کیا جاتا ہے کہ مکی قرآن کی کئی آیتوں میں نسخ ہوا ہے۔ منجملہ اُس کے سورۂ غافر میں قولہ تعالیٰ "وَالْمَلٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِى الْاَرْضِ" کا ناسخ ہے" میں کہتا ہوں کہ اس تمثیل سے بہتر مثال سورۃ المزمل کے اوّل سے اُس کے آخری حصّہ یا وجوب نماز پنجگانہ کے ساتھ قیام لیل کا نسخ ہونا ہے۔ اور وہ حکم باتفاق تمام علماء کے مکہ ہی میں نازل ہُوا تھا۔

تنبیہ: ابن الحصار کا بیان ہے "نسخ کے بارہ میں ضروری ہے کہ محض کسی ایسی صریح نقل کی طرف رجوع کیا جائے۔ جو کہ نبی صلعم سے ثابت ہو۔ یا کسی صحابی سے اور یوں منقول ہو کہ فلاں آیت نے فلاں آیت کو نسخ کیا ہے۔ اور کبھی کوئی مقطوع بہ (یقینی) التعارض پائے جانے کے ساتھ ہی تاریخ کا علم رکھتے ہُوئے بھی نسخ کا حکم لگا دیا جاتا ہے۔ تاکہ متقدم اور مؤخر کی شناخت حاصل ہو سکے۔ لیکن نسخ کے بارہ میں عوام مفسرین کا قول بلکہ مجتہد لوگوں کا اجتہاد بھی بغیر کسی صحیح نقل اور بلا کسی کھلے ہُوئے معارضہ کے کبھی قابل اعتماد نہ ہوگا۔ کیونکہ نسخ کسی ایسے حکم کے رفع یا اس طرح کے حکم کے اثبات کو شامل ہوا کرتا ہے۔ جس کا تقرر حضور انور صلعم کے عہد مبارک میں ہو چکا ہے اور اس میں نقل اور تاریخ ہی اعتماد کرنے کے لائق ہے نہ کہ رائے اور اجتہاد۔ اور اس معاملہ میں لوگوں نے دو قول کمزور پہلوؤں ہی کو اخذ کر رکھا ہے۔ یعنی کچھ تشدد پسند لوگ یہی کہتے ہیں کہ نسخ کے معاملہ میں ثقہ اور عدل لوگوں کی آحاد روائتیں بھی قبول نہ کی جائیں گی۔ اور چند آسانی پسند اشخاص اس طرف گئے ہیں کہ اس بارہ میں کسی مفسر یا مجتہد کا قول ہی کافی ہے حالانکہ درست امران

---

[1] یعنی صوم عاشورا کو ۱۲۔

دونوں گروہوں کے اقوال سے خلاف ہے احر"

اور منسوخ کی تیسری قسم وہ ہے جس کی تلاوت نسخ ہوگئی ہے مگر اُس کا حکم منسوخ نہیں ہُوا بعض لوگوں نے اس قسم کے متعلق یہ سوال پیش کیا ہے کہ "آخر حکم کے باقی رہتے ہُوئے تلاوت کو رفع کر دینے میں کیا حکمت تھی اور کیا باعث تھا۔ کہ تلاوت بھی باقی نہ رکھی گئی۔ تاکہ اُس منسوخ آیت کی تلاوت اور اُس کے حکم پر عمل کرنے والوں نے دونوں باتوں کا اجتماع ہو جاتا؟ اس سوال کا جواب صاحب الفتون نے یوں دیا ہے کہ "اس طریقہ سے اُمّت محمدی صلعم کی مزید اطاعت گزاری اور فرمانبرداری کا اظہار منظور تھا۔ اور دکھانا تھا۔ کہ کس طرح اس اُمّت مرحومہ کے لوگ صرف ظن کے طریق سے بغیر اس کے کہ کسی مقطوع بہ طریقہ کی تفصیل طلب کریں۔ راہ خدا میں بذلِ نفوس کے لئے سُرعت کرتے ہیں۔ اور ذرا سا اشارہ پاتے ہی اُسی طرح مالی اور بدنی قربانی پر تیار ہو جاتے ہیں جس طرح کہ خلیل اللہ ع نے محض خواب دیکھنے کی وجہ سے اپنے نورِ چشم کو راہ خدا میں ذبح کرنے پر مُسارعت کی تھی۔ حالانکہ خواب وحی کا ادنیٰ طریق ہے اور اس قسم کے منسوخ کی مثالیں بکثرت ہیں۔ ابو عبید کا قول ہے "حدثنا اسمٰعیل بن ابراہیم عن ایوب عن نافع عن ابن عمر رض کہ ابن عمر رض نے کہا "بیشک تم لوگوں میں سے کوئی شخص یہ بات کہیگا کہ میں نے تمام قرآن اخذ کر لیا ہے۔ بحالیکہ اُسے یہ بات معلوم ہی نہیں کہ تمام قرآن کتنا تھا۔ کیونکہ قرآن میں سے بہت سا حصّہ جاتا رہا ہے لیکن اُس شخص کو یہ کہنا چاہئے کہ تحقیق میں نے قرآن میں سے اُتنا حصّہ اخذ کیا ہے۔ جو کہ ظاہر ہُوا۔ اور اسی راوی (ابو عبید) نے کہا ہے "حدثنا ابن ابی مریم عن ابی لہیعۃ عن ابی الاسود، عن عروۃ ابن الزبیر رض، عن عائشہ رض۔ کہ بی بی صاحبہ رض نے فرمایا۔ رسول اللہ صلعم کے ایام میں سورۃ الاحزاب دو سو آیتوں کی پڑھی جاتی تھی۔ پھر جس وقت عثمان رض نے مصاحف لکھے۔ اُس وقت ہم نے اس سورت میں سے بجز موجودہ مقدار کے اور کچھ نہیں پایا" پھر یہی راوی کہتا ہے۔ "حدثنا اسمٰعیل بن جعفر عن المبارک بن فضالۃ، عن عاصم بن ابی النجود عن زر بن حبیش اور زر بن حبیش نے کہا کہ اُن سے اُبی بن کعب رض نے دریافت کیا۔ تم سورۃ الاحزاب کو کس قدر شمار کرتے ہو؟" زر بن حبیش نے جواب دیا "بہتّر یا تہتّر آئتیں"۔ اُبی بن کعب رض نے کہا "اگرچہ یہ سورۃ سورۃ البقر کی معادل تھی۔ اور اگرچہ ہم اس میں آیت رجم کی قرأت کیا کرتے تھے" زر نے دریافت کیا "آیۃ الرّجم کی کیا تھی؟" اُبی بن کعب رض نے جواب دیا "اِذَا زَنَا الشَّیْخُ وَ الشَّیْخَۃُ فَارْجِمُوْ ھُمَا اَلْبَتَّۃَ نَکَالًا مِّنَ اللّٰہِ وَ اللّٰہُ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ" اور کہا ہے کہ "حدثنا عبداللہ بن صالح عن اللیث، عن خالد بن یزید، عن سعید بن ابی ہلال، عن مروان بن عثمان، عن ابی امامۃ بن سہل، کہ ابی امامہ کی خالہ

نے کہا، "بیشک ہم کو رسول اللہ صلعم نے آیۃ الرحیم یوں پڑھائی تھی" اَلشَّیْخُ وَالشَّیْخَۃُ فَارْجُمُوْھُمَا اَلْبَتَّۃَ بِمَا قَضَیَا مِنَ اللَّذَّۃِ" اور کہا ہے "حدثنا حجاج عن ابن جریج، اخبرنی ابن ابی حمید عن حمیدۃ بنت ابی یونس اس نے کہا " میرے باپ نے جس کی عمر اسی سال کی تھی - مجھ کو بی بی عائشہ رضہ کے مصحف سے پڑھ کر سنایا " اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْہِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا وَعَلَی الَّذِیْنَ یَصِلُوْنَ الصُّفُوْفَ الْاُوَلَ" راویہ نے کہا ہے کہ " یہ آیت عثمان رضہ کے مصاحف میں تغیر کرنے سے قبل یوں ہی تھی" اور کہا ہے کہ "حدثنا عبد اللہ بن صالح، عن ہشام بن سعید، عن زید بن اسلم، عن عطا بن یسار، کہ ابی واقد اللیثی نے کہا " رسول اللہ صلعم کی عادت مبارک تھی کہ جب آپ پر کوئی وحی آتی - اس وقت ہم لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے - تو آپ ہم کو اس وحی کی تعلیم فرماتے تھے - جو آپ پر نازل ہوتی تھی " راوی کہتا ہے "پس ایک دن میں رسول اللہ صلعم کی خدمت میں آیا - اور آپ نے فرمایا " اللہ پاک ارشاد فرماتا ہے " اِنَّا اَنْزَلْنَا الْمَالَ لِاِقَامِ الصَّلٰوۃِ وَاِیْتَاءِ الزَّکٰوۃِ وَلَوْ اَنَّ لِابْنِ اٰدَمَ وَادِیًا لَاَحَبَّ اَنْ یَّکُوْنَ اِلَیْہِ الثَّانِیْ وَلَوْ کَانَ اِلَیْہِ الثَّانِیْ لَاَحَبَّ اَنْ یَّکُوْنَ اِلَیْہِمَا الثَّالِثُ وَلَا یَمْلَاُ جَوْفَ ابْنِ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَیَتُوْبُ اللّٰہُ عَلٰی مَنْ تَابَ" اور حاکم نے مستدرک میں اُبی بن کعب رضہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " مجھ سے رسول اللہ صلعم نے فرمایا " بیشک خداوند تعالیٰ نے مجھ کو حکم دیا ہے - کہ میں تم کو قرآن پڑھ کر سناؤں - پھر آپ نے یہ قرأت فرمائی " لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَھْلِ الْکِتٰبِ وَالْمُشْرِکِیْنَ وَمِنْ بَقِیَّتِھَا لَوْ اَنَّ ابْنَ اٰدَمَ سَاَلَ وَادِیًا مِنْ مَالٍ فَاُعْطِیَہٗ سَاَلَ ثَانِیًا وَاِنْ سَاَلَ ثَانِیًا فَاُعْطِیَہٗ سَاَلَ ثَالِثًا وَلَا یَمْلَاُ جَوْفَ ابْنِ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَیَتُوْبُ اللّٰہُ عَلٰی مَنْ تَابَ وَاِنَّ ذَاتَ الدِّیْنِ عِنْدَ اللّٰہِ الْحَنِیْفِیَّۃُ غَیْرُ الْیَھُوْدِیَّۃِ وَلَا النَّصْرَانِیَّۃِ - وَمَنْ یَّعْمَلْ خَیْرًا فَلَنْ یُّکْفَرَہٗ" اور ابو عبید رحمہ نے کہا ہے "حدثنا حجاج عن حماد بن سلمۃ عن علی بن زید عن ابی حرب بن ابی الاسود عن ابی موسیٰ الاشعری - کہ ابی موسیٰ رضہ نے کہا " ایک سورۃ سورۃ براءۃ کے مثل نازل ہوئی تھی - مگر پھر وہ سورۃ اٹھالی گئی - اور اس میں سے اتنا حصہ محفوظ رکھا گیا " اِنَّ اللّٰہَ سَیُؤَیِّدُ ھٰذَا الدِّیْنَ بِاَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَھُمْ وَلَوْ اَنَّ لِابْنِ اٰدَمَ وَادِیَیْنِ مِنْ مَالٍ لَتَمَنّٰی وَادِیًا ثَالِثًا وَلَا یَمْلَاُ جَوْفَ ابْنِ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَیَتُوْبُ اللّٰہُ عَلٰی مَنْ تَابَ" اور ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعری رضہ سے روایت کی ہے - کہ انہوں نے کہا " ہم ایک ایسی سورۃ پڑھا کرتے تھے - کہ جس کو ہم مسبحات سورتوں میں سے کسی ایک سورۃ کے مشابہ قرار دیتے ہیں - ہم اس کو بھولے نہیں - مگر بجز اس کے کہ میں نے اس میں سے اتنا ہی یاد رکھا ہے " یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ فَتُکْتَبُ شَھَادَۃً فِیْ اَعْنَاقِکُمْ فَتُسْاَلُوْنَ عَنْھَا یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ" اور ابو عبید نے کہا ہے " حدثنا حجاج عن سعید عن الحکم بن عتیبۃ عن عدی بن عدی - اور عدی بن عدی نے کہا - کہ عمر رضہ نے فرمایا - ہم لوگ پڑھا کرتے تھے " لَا تَرْغَبُوْا

حق آبائکم فانہ کفر بکم۔ پھر انہوں نے زید بن ثابت رضؓ سے دریافت کیا۔ کیا یہ آیت ایسی ہی ہے؟ زید رضؓ نے جواب دیا " ہاں" ایسی ہی ہے۔" اور اسی راوی کا بیان ہے - حدثنا ابن ابی مریم عن نافع بن عمر الجمحی - اور نافع نے کہا - مجھ سے بواسطہ مسور بن مخرمہ ابن ابی ملیکہ نے یہ روایت بیان کی ہے کہ عمر رضؓ نے عبد الرحمٰن بن عوف رضؓ سے کہا "کیا تم کو ہم پر نازل کی گئی شئے (کتاب) میں یہ نہیں ملا" أَنْ جَاهِدُوا كَمَا جَاهَدْتُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ" کیونکہ ہم اس کو نہیں پاتے ہیں۔ عبد الرحمٰن بن عوفؓ نے جواب دیا " یہ بھی منجملہ اُن (آیات) کے ساقط ہو گئی ہے - جو کہ قرآن میں سے ساقط (حذف) کی گئیں" اور پھر اسی راوی کا بیان ہے - حدثنا ابن ابی مریم عن ابن لہیعۃ عن یزید بن عمرو المغافری عن ابی سفیان الکلاعی، کہ مسلمہ بن مخلد الضاری نے ایک دن اُن سے کہا " تم لوگ مجھے بتاؤ - کہ وہ دو آئتیں کونسی ہیں - جو کہ مصحف میں نہیں لکھی گئیں ہے" کسی شخص نے اُن کی بات کا جواب نہیں دیا - اور اس جلسہ میں ابو الکنود سعد بن مالک بھی موجود تھا۔ پھر خود ہی مسلمہ نے کہا "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَلَا أَبْشِرُوا أَنْتُمُ الْمُفْلِحُونَ ۔ وَالَّذِينَ آوَوْهُمْ وَنَصَرُوهُمْ وَجَادَلُوا عَنْهُمُ الْقَوْمَ الَّذِينَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أُولَٰئِكَ لَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" اور طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ابن عمر رضؓ سے روایت کرتا ہے - کہ انہوں نے کہا "دو شخصوں نے ایک سورۃ پڑھی جس کو خود رسول اللہ صلعم نے انہیں پڑھایا تھا - وہ دونوں شخص نماز میں اسی سورۃ کو پڑھا کرتے تھے - ایک رات کو وہ دونوں آدمی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے - تو اُن کو اُس سورۃ کا ایک حرف تک یاد نہ آیا - صبح کو سویرے ہی وہ رسول اللہ صلعم کے پاس آئے - اور انہوں نے شب کا ماجرا بیان کیا - رسول اللہ صلعم نے اُن کا حال سنکر فرمایا" وہ سورۃ منسوخ شدہ قرآن میں تھی - لہٰذا تم اُس کی طرف سے بے فکر ہو جاؤ" - اور صحیحین میں انس رضؓ کی روایت سے اُن بیر معونہ[1] کے اصحاب کے قصہ میں جو قتل کر دیئے گئے تھے اور رسول اللہ صلعم نے اُن لوگوں کے قاتلوں پر بددُعا کرنے کے لئے دعائے قنوت پڑھی تھی - یہ بات مذکور ہے - کہ انس رضؓ نے کہا " اُن لوگوں کے مقتول کے بارہ میں کچھ قرآن نازل ہوا تھا - اور ہم نے اُس کو پڑھا بھی یہاں تک کہ وہ اُٹھا لیا گیا - ا اور وہ قرآن یہ تھا " أَنْ بَلِّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا أَنَّا لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا" اور مستدرک میں حذیفہ رضؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا " یہ جو تم پڑھتے ہو - اُس کا ایک چہارم ہے" یعنے سورۃ براءت کا حسین بن المناری نے اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے - کہ منجملہ اُن چیزوں کے جن کی کتابت قرآن سے رفع کر لی گئی ہے - مگر اُس کی یاد دلوں سے اٹھائی نہیں گئی - نماز وتر میں پڑھی جانے والی قنوت کی دو سورتیں ہیں اور وہ سورۃ الخلع اور سورۃ الحفد کہلاتی ہیں ✧

[1] ایک کنوئیں کا نام تھا ۱۲ -

تنبیہ :۔ قاضی ابوبکر نے کتاب الانتصار میں ایک قوم سے اس قسم کے منسوخ کا اقرار بیان کیا
ہے۔ کیونکہ اس بارہ میں آحاد خبریں آئی ہیں اور قرآن کے نازل ہونے یا اُس کے نسخ پر ایسے لفظ خبار
آحاد سے قطع (یقین) جایز نہیں ہوتا۔ جن میں کوئی صحت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور ابوبکر رازی
کا قول ہے " رسم اور تلاوت دونوں کا نسخ صرف اس طرح ہوتا ہے۔ کہ خداوند کریم بندوں کو
وہ آیات بُھلا دیتا ہے۔ اور انہیں عباد کے اوہام سے رفع کر کے اُن کو حکم دیتا ہے۔ کہ وہ اُن
آیات کی طرف سے روگردانی کر لیں۔ اور انہیں اپنے مصاحف میں نہ درج کریں۔ چنانچہ اس
طریقہ پر مرورِ زمانہ کے ساتھ وہ منسوخ قرآن بھی ویسے ہی نابود اور بے نشان ہو جاتا ہے جس طرح
اُن تمام قدیم کتب آسمانی کا نام ہی نام رہ گیا۔ اور اُن کا وجود کہیں نہیں ملتا۔ جن کا وجود دیرورز گار
عالم نے قرآن کریم میں فرمایا اور کہا ہے " اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى۔ پھر
یہ بات اس امر سے بھی خالی نہ ہونی چاہیئے۔ کہ نسخ کا وقوع رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک میں ہوا ہو۔
تاکہ جس وقت آپ نے وفات پائی ہے۔ اُس وقت وہ قرآن متلو (زیر تلاوت) نہ رہا ہو۔ یا یہ کہ آپ کے
وفات کے وقت اور کچھ بعد تک وہ قرآن لکھا ہوا موجود ہو اور پڑھا جاتا رہا ہو۔ مگر بعد میں خداوند تعا
نے اُسے لوگوں کے یاد سے اتار دیا۔ اور اُن کے دلوں سے اُس کو رفع کر لیا۔ اور نبی صلعم کی وفات کے
بعد قرآن میں سے کوئی آیت کا بھی نسخ ہونا کبھی جایز نہیں ہے اھ"، کتاب البرہان میں عمر رضہ کا یہ قول بیان
کرتے ہوئے کہ انہوں نے کہا تھا " اگر لوگ یہ بات نہ کہتے کہ عمر رضہ نے کتاب اللہ میں زیادتی کر دی ہے۔ تو
بیشک میں اُس (آیت رجم) کو قرآن میں لکھ دیتا " لکھا ہے۔ کہ اس قول کے ظاہری الفاظ سے آیت رجم کی کتابت
کا جایز ہونا سمجھ میں آتا ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے۔ کہ صرف لوگوں کے کہنے سننے کے خیال سے عمر رضہ اُس
کے درج مصحف کرنے سے رک گئے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے۔ کہ جو چیز فی نفسہ جائز ہو اُس کے
منع کرنے کے لئے کوئی چیز خارج سے قایم ہو جاتی ہے پس اگر وہ جایز ہے۔ تو لازم آتا ہے کہ ثابت بھی
ہو۔ کیونکہ مکتوب کی شان یہی ہے۔ اور کبھی کہا جاتا ہے۔ کہ اگر اس آیت کی تلاوت باقی ہوتی۔ تو عمر رضہ اسکے
درج مصحف کرنے میں ہرگز تامل نہ کرتے۔ اور لوگوں کے مُنہ آنے کا مطلق خیال نہ فرماتے۔ اس واسطے کہ لوگوں کا
بُرا بھلا کہنا امر حق سے مانع نہیں بن سکتا۔ بہر حال یہ ملازمت نہایت مشکل ہے۔ اور خیال کیا جا سکتا
ہے۔ کہ شاید عمر رضہ نے اُس کو خبر واحد پا کر اثبات قرآن کی دلیل نہیں مانا لیکن اس سے حکم کا ثبوت
تسلیم کر لیا تھا۔ چنانچہ اسی سبب سے ابن ظفر نے اپنی کتاب الینبوع میں اس آیت کو منسوخ التلاوۃ
قرآن شمار کرنے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے۔ کہ خبر واحد قرآن کو ثابت نہیں کرتی بلکہ یہ آیت منسأ
کی قسم سے ہے۔ نسخ کے قبیل سے نہیں۔ منسأ اور منسوخ دونوں باہم نہایت متشابہ امور ہیں ان
دونوں کے مابین فرق ہے تو اتنا کہ منسأ کے لفظ ہی فراموش کر دیئے جاتے ہیں مگر اُن کا حکم معلوم

رہتا ہے امر" اور صاحب البرہان کا قول کہ " شاید عمر رضہ نے اُس کو خبر واحد خیال کیا۔ اس لئے مردود ہے کہ عمر رضہ کا اس آیت کی نبی صلعم سے بانا صحیح ثابت ہو چکا ہے۔ اور حاکم نے کثیر بن الصلت کے طریق سے روایت کی ہے اُس نے کہا کہ " زید بن ثابت رضہ اور سعید بن العاص رضہ دونوں صحابی کتابت مصحف کر رہے تھے۔ وہ اس آیت پر پہنچے تو زید رضہ نے کہا " میں نے رسول اللہ صلعم سے سُنا ہے وہ فرماتے تھے " اَلشَّیْخُ وَ الشَّیْخَۃُ اِذَا زَنَیَا فَارْجُمُوْھُمَا اَلْبَتَّۃَ " یہ سُن کر عمر رضہ نے کہا " جس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ اسی وقت میں رسول اللہ صلعم کے پاس آیا۔ اور میں نے آپ سے عرض کیا کہ " آیا میں اس کو لکھ لوں؟ پس گویا کہ رسول اللہ صلعم نے میری اس بات کو ناپسند فرمایا۔ پھر عمر رضہ نے کہا " کیا تم یہ بات نہیں دیکھتے کہ بڈھا یا پختہ عمر آدمی محصن (بیوی رکھنے والا) نہ ہونے کی وجہ سے زنا کرے تو اُس کو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ اور نوجوان شادی شدہ آدمی زنا کرتا ہے۔ تو اُس کو سنگسار کیا جاتا ہے؟" ابن حجر رح کتاب شرح المنہاج میں کہتے ہیں " اس حدیث سے آیت رجم کی تلاوت نسخ ہونے کا سبب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اُس کے ظاہر کے عموم سے جو امر مفہوم ہوتا ہے۔ عمل اُس کے غیر پر ہوتا ہے۔ یعنے اس آیت کے ظاہر کا جو عموم ہے۔ عمل اُس عموم پر نہیں۔ بلکہ اُس کے علاوہ دوسرے امر پر عمل ہے۔ میں کہتا ہوں۔ کہ اس بارہ میں اچھا نکتہ میرے خیال میں آیا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے۔ کہ آیت رجم کی تلاوت منسوخ ہونے کا سبب اُمت پر یہ آسانی کرتا ہے کہ گو اس آیت کا حکم باقی ہے۔ لیکن اُس آیت کی تلاوت اور کتابت مصحف میں مشتہر نہ کی جاوے۔ کیونکہ یہ نہایت گراں اور سخت حکم ہے اور بہت ہی بھاری سزا۔ اور اس نسخ تلاوت و کتابت میں یہ اشارہ بھی ہے کہ پردہ داری اور عیب پوشی ایک مستحب (پسندیدہ) امر ہے۔ اور نسائی رح نے روایت کی ہے کہ مروان بن الحکم نے زید بن ثابت رضہ سے کہا " تم اس آیت (رجم) کو مصحف میں کیوں نہیں لکھتے؟" زید رضہ نے جواب دیا۔ کیا تم نے دو بیاہے ہوئے نوجوانوں کو سنگسار کئے جاتے نہیں دیکھا ہے؟ اور بیشک ہم نے اس بات کا باہم تذکرہ کیا تھا جس کو سُن کر عمر رضہ نے کہا۔ اس بارہ میں تمہاری طرف سے میں ہی کافی ہوں " اور اُنھوں نے رسول اللہ صلعم سے عرض کی کہ " یا رسول اللہ! آپ میرے لئے آیت رجم لکھ دیجئے آپ نے فرمایا " نہیں تم نہیں لکھ سکتے " عمر رضہ کا یہ کہنا کہ " آپ میرے لئے لکھ دیجئے " ان معنوں میں تھا کہ آپ مجھ کو لکھنے کی اجازت عطا فرمائیے۔ اور لکھنے دیجئے۔ اور ابن الضریس نے کتاب فضائل القرآن میں یعلی بن حکیم کے واسطہ سے زید بن اسلم کی یہ روایت درج کی ہے کہ " عمر رضہ نے لوگوں کو خطبہ سناتے کی اثناء میں کہا " تم لوگ رجم کے بارہ میں کوئی شکایت نہ کرو کیونکہ یہ آیت حق ہے اور میں نے ارادہ کیا تھا کہ اُس کو مصحف میں بھی لکھ دوں پھر میں نے اُبی بن کعب رضہ

سے اس کے متعلق رائے لی تو انہوں نے کہا۔ کیا جس وقت میں اس آیت کی قرات رسول اللہ صلعم سے سیکھ رہا تھا۔ اُس وقت تمہیں نے آکر میرے سینہ پر ہاتھ نہیں مارا۔ اور یہ نہیں کہا تھا کہ "تو رسول اللہ صلعم سے آیت رجم پڑھنا سیکھتا ہے اور لوگوں کی یہ حالت ہے کہ وہ گدہوں کی طرح اس کام میں مشغول رہتے ہیں؟" ابن حجر رضہ کہتے ہیں۔ کہ اس حدیث میں آیت رجم کی تلاوت رفع ہونے کا سبب بیان کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اور وہ سبب اختلاف ہے +

تنبیہ:۔ ابن الحصار نے اس نوع کے بارہ میں ایک بات یہ کہی ہے کہ "اگر کوئی اعتراض کرے کہ نسخ کا وقوع بغیر کسی بدل (معاوضہ یا قایم مقام) کے کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس لئے کہ خداوند کریم نے تو خود فرمایا ہے "مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا"۔ اور ان اخبار کے ذریعہ سے جو آیات منسوخ ہوئی ہیں۔ اُن کا کوئی قایم مقام قرآن میں داخل نہیں ہوا۔ تو اس کا جواب یوں دیا جائیگا کہ قرآن میں جو کچھ اس وقت ثبت ہے اور اُس میں سے منسوخ نہیں ہوا۔ وہی منسوخ التلاوت قرآن کا بدل اور قایم مقام ہے۔ کیونکہ خداوند کریم نے جس قدر حصہ قرآن میں سے منسوخ فرما دیا ہے اور ہم اُس کو نہیں جانتے۔ اُس کے بدل میں ہمیں وہ قرآن ملا ہے۔ جس کو ہم نے جانا۔ اور جس کے لفظ اور معنے تواتر کے ذریعہ سے ہم تک نہیں پہنچے ہیں" +

اڑتالیسویں نوع مشکل، اور اختلاف و تناقض کا وہم دلانے والی آیات

قطرب نے اس نوع میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اس سے وہ مراد قرآن ہے جو کہ آیتوں کے مابین تعارض ہونے کا وہم دلاتا ہے حالانکہ خداوند کریم کا کلام اس خرابی سے پاک ہے اور اس کے متعلق خود پروردگار عالم نے بھی یہ فرمایا ہے "وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"۔ یعنے اگر یہ قرآن خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کا نازل کیا ہوتا۔ تو بیشک اس میں بہت سا اختلاف پایا جاتا" لیکن مبتدی شخص کو بعض اوقات ایسی بات پیش آ جاتی ہے۔ جس میں اُس کو اختلاف کا وہم گذرتا ہے۔ حالانکہ درحقیقت اس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ لہذا ضرورت پڑی کہ اُس وہم کے زایل کرنے کا کوئی سامان کیا جائے اور جس طرح اختلاف

حدیث کے دفع کرنے اور اُس کے متعارض کے جمع کرنے کے بیان میں کتابیں تصنیف ہوئی ہیں ویسے ہی مشکلات قرآن کے میں بھی کچھ توضیح کردی جائے۔ مشکلات قرآن کے بابت ابن عباس رضؓ سے کچھ کلام مروی ہے اور بعض مواقع پر اُن سے توفیقی قول بھی بیان ہوا ہے۔ عبد الرزاق اپنی تفسیر میں لکھتا ہے "ہم کو معمر نے رجل کے واسطہ سے اور رجل نے منہال بن عمرو کے ذریعہ سے سعید بن جبیر رحؒ کا یہ قول سنایا۔ کہ انہوں نے بیان کیا ہے" ایک شخص ابن عباس رضؓ کے پاس آکر کہنے لگا میں نے قرآن میں چند ایسی چیزیں دیکھی ہیں۔ جو مجھ کو مختلف معلوم ہوتی ہیں۔ ابن عباس رضؓ نے دریافت کیا" وہ کیا ہے۔ کیا کوئی شک پڑ گیا ہے۔ سایل نے کہا" شک نہیں بلکہ اختلاف ہے۔" ابن عباس رضؓ نے فرمایا" پھر تم کو قرآن میں جو اختلاف نظر آیا ہے۔ اُس کو بیان کرو" سایل نے کہا" سُنیٔے اللہ پاک فرماتا ہے " ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ " اور فرمایا ہے " وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا " اور حقیقت یہ ہے کہ اُنہوں نے پردہ داری کی تھی اور میں سنتا ہوں کہ خدا فرماتا ہے " فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ " اور پھر کہتا ہے " وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ " اور خداوند کریم نے کہا ہے " أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ " تا قولہ تعؐ - طَائِعِينَ " اور پھر دوسری آیت میں کہا ہے۔ أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا " اور فرمایا ہے " وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا " اور میں خداوند کریم کو یہ فرماتے سنتا ہوں کہ وہ کہتا ہے " كَانَ اللَّهُ " بھلا خداوند تعؐ کی شان اور " کان اللہ " کے کہنے میں کیا مناسبت ہے؟ ابن عباس رضؓ نے اُس شخص کی پوری بات سُن کر فرمایا" قولہ تعؐ " ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا الآیۃ " بالکل بجا ہے۔ اور اُس کی دلیل یہ ہے۔ کہ جس وقت روز قیامت کو مشرکین یہ دیکھینگے۔ کہ اللہ پاک اہل اسلام کے اور تمام گناہوں کو معاف فرما رہا ہے۔ مگر شرک کو نہیں معاف کرتا۔ اور اس کے علاوہ کوئی گنہ بھی معاف کر دینا خدا تعؐ کو کچھ گراں نہیں معلوم دیتا۔ تو اُس وقت مشرک لوگ بھی اپنی بخشش کی امید میں جان بوجھ کر اِس جرم سے انکار کرینگے اور کہیں گے " وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ " (خدا کی قسم ہم تو شرک کرنے والے نہ تھے) فَخَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ " پس اُس وقت اللہ پاک اُن کے مونہوں پر مُہر لگا دے گا۔ اور اُن کے ہاتھ پیر گفتگو کر کے بتائیں گے۔ کہ وہ لوگ کیا کیا کرتے تھے " فَعِنْدَ ذَٰلِكَ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا " تب پھر کافر لوگوں اور رسول کی نافرمانی کرنے والوں کے دل یہ چاہینگے۔ کہ کاش وہ زمین میں دھنسا دیئے جاتے۔ اور خدا تعؐ سے کوئی بات نہ چھپاتے " اور قولہ تعؐ " فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ " تو اُس کا بیان اور سیاق کلام یوں ہے " إِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي

الاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰہُ فَلَآ اَنْسَابَ بَیْنَھُمْ یَوْمَئِذٍ وَّ لَا یَتَسَآءَلُوْنَ ثُمَّ نُفِخَ فِیْہِ اُخْرٰی فَاِذَا ھُمْ قِیَامٌ یَّنْظُرُوْنَ وَ اَقْبَلَ بَعْضُھُمْ عَلٰی بَعْضٍ یَّتَسَآءَلُوْنَ"۔ اور خداوند کریم کا قول "خَلَقَ الْاَرْضَ فِیْ یَوْمَیْنِ" تو اس کی نسبت معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ زمین آسمان سے پہلے پیدا کی گئی اور آسمان اُس وقت دہواں تھا۔ پھر خدا نے آسمانوں کے سات طبق پیدائش زمین کے بعد دو دنوں میں بنائے۔ اور خداوند کریم کا یہ ارشاد کہ "وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰھَا" اس میں وہ کہتا ہے۔ کہ اُس نے زمین میں پہاڑ، دریا، درخت، اور سمندر، بنائے۔ اور قولہ تعا "کَانَ اللّٰہُ" کی بابت یہ امر قابل لحاظ ہے کہ خداوند کریم پہلے (ازل) سے ہے اور یونہی رہیگا۔ اور وہ اسی طرح عزیز، حکیم، علیم، اور قدیر ہے اور ہمیشہ یونہی رہیگا۔ پس قرآن میں جو کچھ تم کو اختلاف ہے ہو۔ وہ اسی کے مشابہ ہے۔ جو کہ میں نے تم سے ذکر کیا اور اللہ پاک نے کوئی چیز ایسے نہیں نازل کی ہے جس سے درست مراد نہ ظاہر ہوتی ہو۔ مگر اکثر آدمی اس بات کو نہیں جانتے ہیں"۔ اس حدیث کو از اول تا آخر حاکم نے اپنی مستدرک میں روایت کیا ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے اور اس حدیث میں اصل صحیح میں بھی ہے۔ ابن حجر اپنی شرح صحیح میں لکھتا ہے۔ کہ اس حدیث کا ماحصل چار باتوں کا سوال ہے اوّل روز قیامت کو باہم لوگوں میں سوال ہونے کی نفی اور پھر اُس باہمی سوال کا ذکر۔ دوسرے مشرکین کا اپنے حال کو چھپانا اور پھر اُس کو افشا کر دینا۔ تیسرے یہ سوال کہ آسمان اور زمین میں سے کون پہلے پیدا کیا گیا۔ اور چوتھا سوال یہ ہے۔ کہ خدا تعالیٰ کے بابت لفظ کان کیوں لگایا گیا؟ اس واسطے کہ وہ زمانہ گذشتہ پر دلالت کرتا ہے۔ اور پروردگار عالم لم یزل اور لم یزال ہے۔ اور ابن عباس رضہ کے جواب کا حاصل سوال اول کے متعلق دوبارہ صور دم کئے جانے سے قبل لوگوں میں سوال ہونے کی نفی، اور نفخہ، دوم کے بعد اہل حشر کے باہمی دریافت حال کا اثبات ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں اُنہوں نے کہا ہے کہ مشرکین زبان سے اپنی خطائیں چھپائینگے۔ اس واسطے اُن کے ہاتھ پیر اور اعضاء بحکم الٰہی گفتگو کر کے اُن کا راز فاش کر دیں گے۔ تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ خداوند کریم پہلے زمین کو دو دنوں میں پیدا فرمایا۔ مگر اُس نے بچھایا نہیں تھا۔ پھر دونوں میں آسمانوں کو بنایا۔ اور اس کے بعد زمین کو گستردہ کر کے دو دن کے اندر اُس میں پہاڑ وغیرہ بنائے اور اس طرح زمین کی ساخت میں چار دن صرف کئے اور چوتھے سوال کا یہ جواب دیا کہ لفظ "کان" اگرچہ ماضی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن وہ انقطاع کا مستلزم نہیں۔ بلکہ اُس سے مُراد یہ ہے۔ کہ خداوند کریم ہمیشہ ایسا ہی رہیگا اور سوال اوّل کے جواب میں ایک دوسری تاویل یہ بھی آئی ہے۔ کہ قیامت کے دن باہمی دریافت حال ہونے کی نفی اُس وقت میں ہے۔ جبکہ لوگ صور کی آواز سے دہشت زدہ، حساب لئے جانے میں گرفتار، اور صراط پر سے گذر رہے ہونگے۔ اور ان

حالتوں کے ماسوا دیگر حالات میں اُس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ تحویل السّدی سے منقول ہے[1] ابن جریر نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضؓ سے اِس بات کی روایت کی ہے کہ نفی سوال باہمی پہلی مرتبہ صور پھونکے جانے کے وقت اور باہمی استفسار حال کا اثبات دوبارہ نفخ صور ہونے کے وقت ہوگا۔ اور ابن مسعودؓ[2] نے نفیٔ مسالۃ کی ایک اور معنے پر یہ تاویل کی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے پوچھنا ایک شخص کا دوسرے آدمی سے معافی مانگنا ہوگا۔ چنانچہ ابن جریرؒ نے اوّال کے طریق سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا "میں ایک بار ابن مسعود رضؓ کے پاس گیا تو اُنھوں نے بیان کیا" قیامت کے دن بندہ کا ہاتھ تھام کر منادی کی جائیگی۔ کہ یہ فلاں شخص فلاں آدمی کا بیٹا ہے اِس لئے جس شخص کا کوئی حق اِس کی طرف ہو اُس کو چاہئے۔ کہ وہ آئے پھر ابن مسعودؓ نے کہا" لہٰذا عورت اُس وقت یہ خواہش کریگی کہ اُس کا کوئی حق اُس کے باپ، بیٹے، بھائی، یا شوہر پر ثابت ہو۔ فَلَا اَنْسَابَ بَیْنَھُمْ یَوْمَئِذٍ وَّلَا یَتَسَآءَلُوْنَ"۔ یعنی پس اُس روز اُن کے فیمابین کوئی رشتہ اور کُنبہ داری نہ ہوگی۔ اور نہ وہ ایک دوسرے کو پوچھینگے اور دوسرے طریق سے مروی ہے کہ ابن مسعود رضؓ نے کہا "اُس دن کسی شخص سے نسب کا کچھ حال نہ دریافت ہوگا اور نہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے اُس کا کوئی سوال کرینگے۔ اور نہ وہاں قرابت داری ہوگی۔ اور دوسرے سوال کے متعلق اِس سے بھی بڑھ کر بسیط اور مفصل جواب اُس روایت میں وارد ہوا ہے جس کو ابن جریر نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا ہے ضحاک نے کہا "نافع بن الازرق نے ابن عباس رضؓ کے پاس آکر" قول اللہ تعالیٰ "وَلَا یَکْتُمُوْنَ اللّٰہَ حَدِیْثًا۔ اور قولہ تعالیٰ وَاللّٰہِ رَبِّنَا مَا کُنَّا مُشْرِکِیْنَ" کو دریافت کیا۔ ابن عباس رضؓ نافع کا سوال سُن کر فرمانے لگے " ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم اپنے ساتھیوں سے یہ کہکر آئے ہو۔ کہ میں ابن عباس رضؓ سے متشابہ القرآن کو دریافت کرنے جاتا ہوں۔ اچھا تم اُن کو جاکر بتا دینا۔ کہ جس وقت قیامت کے دن اللہ پاک تمام آدمیوں کو جمع فرمائیگا۔ اُس وقت مشرکین باہم یہ کہیں گے۔ کہ خدا تعالیٰ محض توحید کے ماننے والوں کے سوا اور کسی کی توبہ قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا اُن سے سوال ہوگا۔ تو کہیں گے " وَاللّٰہِ رَبِّنَا مَا کُنَّا مُشْرِکِیْنَ" خدا کی قسم ہم تو مشرک نہ تھے۔ پھر اُن کے مونہوں پر مُہریں لگا دی جائیں گی۔ اور اُن کے ہاتھ پیر گویا کیے جائیں گے "۔ اور اِس قول کی تائید اُس نقل سے بھی ہوتی ہے۔ جس کو مسلم نے ایک حدیث کے اثناء میں ابی ہریرہ رضؓ کی روایت سے بیان کیا ہے اور اُس میں آیا ہے کہ "پھر تیسرا شخص ملیگا۔ اور وہ کہیگا۔ کہ اے رب میں تجھ پر، تیری کتاب پر اور تیرے رسول پر ایمان لایا ہوں اور جس قدر اُس میں توانائی

---

[1] باہمی استفسار حال کی نفی ۱۲۔

ہو گی اپنی باری تعالٰی کی ثنا کریگا۔ پھر خداوند کریم فرمائیگا کہ "اب ہم تیرے اعمال پر ایک گواہ پیش کرتے ہیں" وہ شخص دل میں یاد کرے گا کہ "بھلا کون مجھ پر گواہی دے سکتا ہے" بعدہٗ (الحکم الٰہی) اس کی زبان بند ہو جائے گی اور اس کے ہاتھ پیر گواہ بن کر اس کی بداعمالیوں کا اظہار کرینگے"
تیسرے سوال کے بارہ میں بھی کئی دوسرے جوابات آئے ہیں۔ از انجملہ ایک جواب یہ ہے۔ کہ ثم۔ واؤ کے معنے میں آیا ہے اور اس طرح یہاں کوئی شبہ وارد نہیں ہو سکتا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس جگہ خبر کی ترتیب مراد ہے اور مخبر بہ کی ترتیب مقصود نہیں جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" میں ہے اور یہ قول بھی ہے کہ نہیں ثم اس جگہ اپنے باب (قاعدہ) پر آیا ہے جو کہ دو خلقتوں کے مابین تفاوت ثابت کرنا ہے نہ کہ زمانہ کی تراخی (دیر اور مہلت) اور کہا گیا ہے۔ کہ "خلق" اس مقام پر "قدر" کے معنے میں آیا ہے۔ اب چوتھے سوال کے بابت اور ابن عباس رضؓ نے اس کا جو کچھ جواب دیا ہے۔ اس کے بارہ میں کہا جاتا ہے ابن عباس رضؓ کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ اس کی مراد یوں ہے کہ خداوند کریم نے اپنا نام غفور اور رحیم رکھا ہے۔ اور یہ نام رکھنا زمانہ ماضی میں تھا۔ کیونکہ اسم کا تعلق موسوم کے ساتھ منقضی ہو گیا۔ اور اب رہیں دونوں صفتیں تو وہ جیوں کی تیوں اب تک باقی ہیں۔ وہ کبھی منقطع ہی نہ ہونگی۔ کیونکہ جس وقت بھی خدا تعالیٰ موجودہ یا آئندہ زمانہ میں مغفرت اور رحمت کا ارادہ فرمائیگا۔ اسی وقت ان اسماء کے معنے مراد واقع ہو جائینگے" یہ بات شمس کرمانی نے لکھی ہے اور کہا ہے یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ ابن عباس رضؓ نے دو جواب دیئے ہوں۔ ایک یہ کہ بھی تسمیہ (نام رکھنا) ایسی بات تھی۔ جو زمانہ گذشتہ میں ہو کر ختم ہو گئی۔ اور صفت ایسی شے ہے۔ جس کی انتہا نہیں پائی جاتی۔ اور دوسرا جواب یوں دیا ہو۔ کہ "کان" کے معنے ہیں دوام اس لئے خداوند تعالیٰ برابر اور ہمیشہ یونہی رہیگا۔ اور یہ بھی احتمال ہے۔ کہ سوال کو دو مسئلوں پر حمل کیا جائے اور جواب کو ان دونوں مسئلوں کے دفع کرنے پر حمل کیا جائے۔ گویا یوں کہا جاتا تھا۔ کہ یہ لفظ خداوند کریم کی نسبت زمانہ ماضی میں غفور اور رحیم ہونے کی خبر دیتا ہے۔ باوجودیکہ اس وقت کوئی موجود جو مغفرت کا اور رحم کا سزاوار بنتا پایا نہیں جاتا تھا اور یوں کہ اب زمانۂ موجودہ میں خدا تعالیٰ ولیسا یعنی غفور و رحیم نہیں رہا۔ جیسا کہ لفظ کان اس بات کا پتہ دیتا ہے۔ لہذا پہلی بات کا جواب اس طرح دیا جائیگا۔ کہ خدائے پاک زمانہ ماضی میں ان توصیفی اسماء سے موسوم ہوتا تھا اور دوسری بات کا جواب یہ ہوگا کہ کان کو دوام کے معنے دیئے جاتے ہیں۔ کیونکہ علمائے نحو کا قول ہے۔ کہ لفظ کان ماضی دائمی یا ماضی منقطع کے طور پر اپنی خبر کا ثبوت چاہتا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے ایک دوسری وجہ پر ابن عباس رضؓ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ۔ ایک یہودی نے ان سے کہا "تم لوگ کہتے ہو۔ کہ "اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَزِیْزًا حَکِیْمًا"

یعنی اللہ پاک زمانہ گذشتہ میں عزیز وحکیم تھا۔ پس یہ بتاؤ۔ کہ آج وہ کیسا ہے؟ ابن عباس رضؓ نے اُسے جواب دیا۔ کہ پروردگار عالم فی نفسہٖ عزیز وحکیم تھا ؏

مشکل اور متشابہ قرآن کا ایک اور موضع جس میں ابن عباس رضؓ کو بھی توقف کرنا پڑا یہ ہے کہ ابو عبید نے کہا اُس سے اسمعیل بن ابراہیم نے بواسطہ ایوب ابن ابی ملیکہ کا یہ قول بیان کیا " کسی شخص نے ابن عباس رضؓ سے " یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُہٗ اَلْفَ سَنَۃٍ " اور قولہ تعہ " یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُہٗ خَمْسِیْنَ اَلْفَ سَنَۃٍ " کا مدعا دریافت کیا تھا۔ تو ابن عباس رضؓ نے کہا " وہ دونو دو دن ہیں۔ جن کا ذکر خدا تعہ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے۔ اور اللہ تعہ اُن کو اچھی طرح جاننے والا ہے " اور ابن ابی حاتم نے بھی یہ قول اسی وجہ کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس میں اتنا زیادہ کیا ہے کہ (ابن عباس رضؓ نے کہا) " میں نہیں جانتا یہ کیا چیز ہے اور مجھ کو ناپسند ہے۔ کہ ان کے بارہ میں وہ بات کہوں۔ جس کا مجھے علم نہیں " ابن ابی ملیکہ کہتا ہے پھر میں اونٹ پر سوار ہوکر آگے چلا یہاں تک کہ سعید بن المسیب رضؓ کے پاس پہنچا۔ اُن سے بھی یہی سوال کیا گیا اور اُنہیں بھی اس کا کوئی مناسب جواب نہ سوجھ پڑا میں نے اُن کی یہ حالت دیکھ کر کہا۔ کیا میں تم کو وہ بات بتادوں جو کہ ابن عباس رضؓ سے سُن کر آرہا ہوں؟ اُن کو ابن عباس کا قول سُنادیا ابن المسیب رضؓ میرا بیان سُن کر اُس شخص سے جو اُن سے سوال کرتا تھا کہنے لگا " دیکھو یہ ابن عباس رضؓ بھی اس امر میں کچھ کہنے سے پرہیز کرتے ہیں اور وہ مجھ سے بدرجہا بڑھ کر (قرآن کا) علم رکھتے ہیں " اور ابن عباس رضؓ ہی سے یہ بھی مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا " ہزار سال کا دن امر (حکم الٰہی) کے چال کی مقدار اور اُس کے تعہ کی جانب عروج کرنے کا اندازہ ہے اور سورۃ المجد میں جو ہزار سال کا دن مذکور ہے۔ وہ اُن چھ دنوں میں سے کوئی ایک دن ہے جن میں خدا تعہ نے آسمانوں کو پیدا فرمایا ہے۔ اور پچاس ہزار سال کا دن قیامت کا دن ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے سماک بن حرب کے طریق پر عکرمہ سے اور عکرمہ نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ " ایک شخص نے ابن عباس رضؓ سے کہا " تم مجھ سے بیان کرو۔ کہ یہ آیتیں کیا مطلب رکھتی ہیں؟ قولہ تعہ " فِیْ یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُہٗ خَمْسِیْنَ اَلْفَ سَنَۃٍ، اور " یُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَی الْاَرْضِ ثُمَّ یَعْرُجُ اِلَیْہِ فِیْ یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُہٗ اَلْفَ سَنَۃٍ " اور کہا " وَاِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّکَ کَاَلْفِ سَنَۃٍ "؟ ابن عباس رضؓ نے جواب دیا۔ قیامت کے دن کا حساب پچاس ہزار سال ہے اور آسمانوں کی خلقت چھ دنوں میں ہوئی اُن میں سے ہر ایک دن ایک ہزار سال کا ہوگا۔ اور قولہ تعہ " یُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَی الْاَرْضِ الآیۃ " میں جو ہزار سال کا ایک دن بنایا گیا ہے۔ یہ امر کے چال کی مقدار ہے " اور بعض لوگ اس طرف گئے ہیں۔ کہ اس سے روز قیامت مراد ہے۔ اور وہ قولہ تعہ " یَوْمٌ عَسِیْرٌ "

عَلَى الْكَافِرِيْنَ غَيْرُ يَسِيْرٍ " کی دلیل سے مؤمن اور کافر کی حالت کا اعتبار کر کے کہا گیا ہے ۔

فصل

زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے " اختلاف کے کئی سبب ہیں از انجملہ ایک سبب یہ ہے۔ کہ مُخبر بہ کا وقوع مختلف احوال اور متعدد اطوار پر ہوا ہے۔ مثلاً اللہ تعالےٰ نے آدم علیہ السلام کی پیدائش کے بارہ میں کہیں تو "مِنْ تُرَابٍ"[1] کسی جگہ "مِنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ"[2] کہا ہے "مِنْ طِيْنٍ لَّازِبٍ"[3] اور کسی مقام پر "مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ"[4] ارشاد فرمایا ہے۔ پس یہ الفاظ بھی مختلف ہیں اور ان کے معانی بھی مختلف حالتیں رکھتے ہیں۔ کیونکہ صلصال۔ حماء کے علاوہ دوسری چیز ہے اور حماء تراب کے سوا شئے دیگر ہے۔ لیکن ان سب چیزوں کا مرجع ایک ہی جوہر کی طرف ہے اور وہ جوہر تراب ہے۔ پھر تراب ہی سے بتدریج یہ کیسب حالتیں ہوتی گئیں۔ یا مثلاً خداوند کریم نے ایک جگہ "فَاِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ" فرمایا ہے اور دوسری جگہ اُسی کی نسبت "تَهْتَزُّ كَاَنَّهَا جَانٌّ" ارشاد کیا ہے "جان،، چھوٹے سانپوں کو کہتے ہیں۔ اور ثعبان بڑے سانپ کا اسم جنس ہے (اژدہا)، اور یہ دو نام ایک ہی چیز (عصائے موسیٰ علیہ السلام) کے اس لئے رکھے گئے۔ کہ قد و قامت میں وہ اژدہا کے برابر تھی۔ مگر سُبک روی اور جنبش میں اُس کی حرکت اور تیزی رفتار چھوٹے سانپوں کے مشابہ پائی جاتی تھی۔ دوسرا سبب موضع کا اختلاف ہے۔ جس طرح قولہ تعالےٰ "وَقِفُوْهُمْ اِنَّهُمْ مَّسْئُوْلُوْنَ" اور قولہ تعالےٰ "فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ" باوجود اس کے کہ اسی کے ساتھ باری تعالےٰ یہ بھی فرماتا ہے۔ کہ "فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهٖۤ اِنْسٌ وَّلَا جَانٌّ" الحلیمی کہتا ہے۔ کہ ان مواضع پر پہلی آیت کو توحید، اور تصدیق انبیاءؑ کے سوال پر محمول کیا جائے گا۔ اور دوسری آیت کا حمل اُن امور کے سوال پر ہوگا جو کہ دین کی شرائط (طرق تفصیل) اور فروعات میں سے اقرار بالنبوت کے لئے لازم آتی ہیں " اور حلیمی کے سوا کسی دوسرے شخص نے دوسری آیت کا حمل جگہوں کے اختلاف پر کیا ہے۔ کیونکہ قیامت میں بکثرت موقف ہونگے۔ کہ اُن میں سے کسی جگہ میں لوگوں سے سوال کیا جائے گا۔ اور کسی دوسرے مقام پر پرسش نہ بھی ہوگی۔ اور کہا گیا ہے۔ کہ مثبت سوال شرم دلانے اور جھڑ کنے کا سوال ہے۔ اور منفی سوال معذرت

---

[1] خشک مٹی سے۔ [2] سڑی ہوئی کیچڑ سے۔ [3] کھنکھناتی ہوئی مٹی سے جو ٹھیکرے کی طرح تھی ۱۲۔ [4] چپکنے والی مٹی سے ۱۲۔

کی خواہش اور حجت بیان کرنے کی طلب ہے" مثلاً اللہ پاک نے ایک موقعہ پر "اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ" فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا - "فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" شیخ ابو الحسن شاذلی نے پہلی آیت کا حکم - قولہ تعالیٰ "فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ" کی دلیل سے توحید (خدا کو واحد ماننے کی تاکید) پر حمل کیا ہے اور دوسری آیت کا حکم اعمال پر محمول فرمایا ہے اور کہا گیا ہے - نہیں بلکہ دوسری آیت پہلی آیت کی ناسخ ہے" ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَ اِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً" اور قولہ تعالیٰ "وَ لَنْ تَسْتَطِيْعُوْٓا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ" میں پہلی آیت سے عدل کا ممکن ہونا سمجھ میں آتا ہے - اور دوسری آیت سے عدل کی نفی ہو رہی ہے - اس کا جواب یوں دیا گیا ہے - کہ پہلی آیت حقوق کو پوری طرح ادا کرنے کے بارہ میں ہے اور دوسری آیت دلی میلان کے بابت ہے - جو کہ انسان کی مقدرت میں ہے - اور مثلاً اللہ پاک خود فرماتا ہے "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ" اور اسی کے ساتھ دوسری جگہ ارشاد فرماتا ہے "اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا" کہ اس میں سے پہلی آیت امر شرعی کے بارہ میں ہے - اور دوسری آیت امر کونی کے متعلق قضاء اور تقدیر کے معنوں میں - تیسرا سبب دو باتوں کا فعل کی جہتوں میں مختلف ہونا پایا جاتا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَلَمْ تَقْتُلُوْهُمْ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ" اور "وَ مَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى" کہ ان میں قتل کی اضافت کفار کی طرف اور رمی (پھینک مارنے) کی اضافت رسول اللہ صلعم کی جانب فرمائی ہے - کسب اور مباشرت کے اعتبار سے اور تاثیر کے لحاظ سے ان دونوں امور کی نفی رسول ع اور کفار دونوں کی ذات سے کر دی ہے - سبب چہارم یہ ہے کہ دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں ہو - مثلاً قولہ تعالیٰ "وَ تَرَى النَّاسَ سُكٰرٰى وَ مَا هُمْ بِسُكٰرٰى" (اور تو لوگوں کو نشہ میں چور نہ ہونگے) یعنے پہلی مرتبہ مجازاً سکاریٰ (نشہ میں چور) کہا گیا ہے - اور مراد یہ ہے کہ وہ روز قیامت کے ہولناک نظارہ سے بدحواس ہونگے - نہ یہ کہ حقیقتاً شراب کے نشہ سے مست ہونگے پانچواں سبب وہ اختلاف ہے - جو کہ دو وجہوں اور دو اعتباروں سے ہو - مثلاً قولہ تعالیٰ "فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيْدٌ"[3] کہ اسی کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے "خٰشِعِيْنَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُوْنَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ"[4] قطرب کا قول ہے " قولہ تعالیٰ "فَبَصَرُكَ" اس معنے میں آیا ہے - کہ تیرا علم اور تیری معرفت اس چیز کے ساتھ قوی ہے - اور یہ اہل عرب کے قول بصر بکذا (یعنی علم حاصل کیا یا جان گیا) سے ماخوذ ہے اور اس سے آنکھوں سے دیکھنا ہرگز مراد نہیں" الفارسی کہتا ہے " اور اس بات پر قولہ تعالیٰ "فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَآءَكَ" بھی دلالت کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ" کہ اسی کے ساتھ یہ بھی ارشاد ہوا ہے یہ

---

[1] خدا سے اس طرح ڈرو جس طرح کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے ۱۲ [2] پس جس قدر تم سے ہو سکے اس قدر اللہ سے ڈرو ۱۲ - [3] سو آج تیری نگاہ تیز ہے - ۱۲ [4] ذلت سے عاجزی کرتے ہوئے چوری کی نگاہ سے دیکھتے ہونگے ۱۲ -

اِنَّما المؤمنون الّذین اذا ذُکر اللّٰہ وجلت قلوبھم"۔ ان دونوں آیتوں کو مقابلہ میں لاکر دیکھنے سے یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ وجل (ترسندگی) طمانینت (سکون وتسکین قلب) کے خلاف امر ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے۔ کہ طمانینت معرفت توحید کے ساتھ شرح صدر حاصل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور "وجل" (ترسندگی) لغزش کا خوف ہونے کے وقت۔ اور راہ راست سے ٹھیک جانے کے خیال سے دل کانپ اٹھتے ہیں۔ اور ایک موقع پر یہ دونوں باتیں ایک ہی آیت میں جمع بھی ہوگئی ہیں اور وہ آیت یہ ہے۔ قال تعالیٰ تقشعر منہ جلود الذین یخشون ربھم ثم تلین جلودھم وقلوبھم الی ذکر اللّٰہ"۔ اور قولہ تعالیٰ "وما منع الناس ان یؤمنوا اذ جاءھم الھدی ویستغفروا ربھم الا ان تاتیھم سنۃ الاولین او یاتیھم العذاب قبلا" کہ یہ آیت اپنے اندر ذکر کی گئی دو چیزوں میں سے کسی ایک ہی چیز میں ایمان سے منع کرنے والی شے ہونے کا حصر کر دینے پر دلالت کر دی ہے۔ پھر خدا تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا ہے "وما منع الناس ان یؤمنوا اذ جاءھم الھدی الا ان قالوا ابعث اللّٰہ بشرا رسولا" اور یہ مذکورہ سابق آیت میں دو چیزوں کے اندر جو حصر ہوا ہے ان کے علاوہ دوسرا حصر ہے اور ان چیزوں کے سوا اور چیزوں میں حصر ہوا۔ ہے لہٰذا اس مقام پر بھی لوگوں نے اشکال وارد کیا ہے۔ اور ابن عبد السلام نے اس کا جواب یوں دیا ہے۔ کہ پہلی آیت کے معنے ہیں۔ لوگوں کو بجز اس کے اور کسی چیز کے ارادہ نے ایمان لانے سے منع نہیں کیا کہ ان کے پاس بھی زمین کے اندر زندہ آثار دیئے جانے یا اسی طرح کے وہ دوسرے عذاب آئیں۔ جو کہ اگلے لوگوں پر آچکے ہیں۔ یا یہ کہ ان پر آخرت میں عذاب ان کے سامنے آکھڑا ہو۔ پس اللہ پاک نے یہ خبر دی ہے۔ کہ اس کا ارادہ ایمان نہ لانے والے بندوں کو ان دو مذکورہ بالا فوق باتوں میں سے کسی ایک بات کی زد میں لانا تھا۔ اور اس میں شک نہیں کہ خداوند کریم کا ارادہ مراد کے منافی امر کے وقوع سے مانع ہوتا ہے۔ اور بدین لحاظ یہ حقیقی سبب میں ممانعت کا حصر ہے۔ کیونکہ در اصل ذات باری تعالیٰ ہی مانع ہے۔ اور دوسری آیت کے معنے یہ ہیں۔ کہ لوگوں کو ایمان لانے سے بجز اسکے اور کسی امر نے منع نہیں کیا۔ کہ انہیں خدا تعالیٰ کے بشر کو رسول بنا کر بھیجنے سے سخت اچنبا تھا۔ کیونکہ غیر مومنین کا قول ہرگز ایمان سے مانع نہیں اور اس قول میں مانع از ایمان ہونے کی صلاحیت ہی نہیں مگر وہ قول التزامی طور متحیر ہونے اور اچنبے میں پڑ جانے پر دلالت کرتا ہے اور یہ امر یعنے استغراب مانع بننے کے مناسب ہے پھر ان لوگوں کا استغراب حقیقی مانع نہیں۔ مایکہ عادتاً مانع آنے والی چیز ہے۔ کیونکہ ارادۃ اللہ کے ساتھ وجود ایمان جائز نہیں۔ اور اس کے ساتھ ایمان کا پایا جانا روا ہے۔ لہٰذا یہ حصر عادتاً مانع آنے والی شے میں ہے۔ اور پہلا حصر حقیقی مانع میں تھا۔ اور اب ان دونوں آیتوں میں بھی کوئی منافات نہیں رہی۔ اور نیز قولہ تعالیٰ "فمن اظلم ممن افتریٰ علی اللّٰہ کذبا"۔ اور "فمن اظلم ممن کذب علی اللّٰہ"، کو قولہ تعالیٰ "ومن اظلم ممن ذکر بآیات ربہ فاعرض عنھا ونسی ما قدمت

بَدَا لَهٗ“۔ اور قولہ تعالیٰ وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰہِ وغیرہ آیتوں کے ساتھ مقابلہ میں لا کر اشکال وارد کیا گیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے۔ کہ یہاں پر استفہام سے نفی مراد ہے اور معنے یہ ہیں کہ لَا اَحَدَ اَظْلَمُ یعنے کوئی اُس سے بڑھ کر ظالم نہیں۔ چنانچہ اس اعتبار پر خبریہ ہوگی (جملہ خبریہ) اور خبر ہونے کی حالت میں آیتوں کا مطلب اُن کے ظاہر کے مطابق لیا جائے۔ تو وہ معنے اور الفاظ میں تناقض پیدا کر دیگا۔ اور اس کا جواب کئی طرح پر دیا گیا ہے از آنجملہ ایک جواب یہ ہے۔ کہ ہر ایک موضع اپنے صلہ کے معنے کے ساتھ مخصوص ہے یعنے مدعا یہ ہے کہ منع کرنے والوں میں کوئی شخص اُس آدمی سے بڑھ کر ظالم نہیں۔ جو کہ مسجد دل میں عبادت کرنے سے منع کرے۔ افترا باندھنے والوں میں اُس سے بڑھ کر بُرا کوئی نہیں۔ جو کہ خدا تعالیٰ پر جھوٹ کی تہمت لگائے۔ اور جبکہ اُس میں صلات (جمع صلہ) کی خصوصیت مانی جائے۔ تو پھر یہ تناقض بھی مٹ جائیگا۔ اور دوسرا طریقہ جواب کا یہ ہے۔ کہ پیش دستی کی نسبت سے تخصیص کی گئی ہے۔ چونکہ اُن لوگوں سے پہلے کوئی شخص اس قسم کا اور اُن کے مانند نہیں ہُوا تھا۔ لہذا اُن پر حکم لگا دیا گیا کہ وہ اپنے بعد آنے والوں میں سب سے بڑھ کر ظالم اور اپنے اُن پیرووں کے لئے نمونہ ہیں۔ جو اُن کی راہ پر چلیں گے۔ اور اس کے معنے اپنے ماقبل کی طرف موڈل ہوتے ہیں۔ کیونکہ اُس سے مانعیت اور افترائیت کی جانب سبقت لے جانا مراد ہے۔ اور تیسرا جواب جس کو ابو حیان نے صحیح اور درست قرار دیا ہے۔ یہ ہے کہ اظلم ہونیکی نفی سے یہ بات نہیں نکلتی۔ کہ ظالم ہونے کی نفی بھی ہو جائے۔ کیونکہ مقید کے انکار سے مطلق کے انکار پر دلالت نہیں ہو سکتی۔ لہذا جبکہ اُس نے ظالم ہونے کی نفی پر دلالت نہیں کی تو اس سے تناقض بھی لازم نہیں آیا۔ کیونکہ اُس میں اظلم ہونے کے معاملہ میں سب کو برابر ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور جبکہ اُس میں یہ باہمی برابری ثابت ہوگئی۔ اور اب جتنے لوگوں کا وصف اس صفت کے ساتھ کیا گیا ہے اُن میں سے کوئی ایک دوسرے پر زاید نہ ہوگا۔ اور اظلم ہونے میں اُن کی مساوات ہو جائیگی۔ اور معنے اِن آیتوں کے یہ ہونگے۔ کہ جن لوگوں نے افترا کی۔ یا جنھوں نے منع کیا۔ اور ایسے ہی دوسرے لوگوں سے بڑھ کر کوئی شخص ظالم نہیں۔ اور ان کا اظلم ہونے میں مساوی ہونا کسی اشکال کا موجب نہیں اور نہ یہ چاہتا ہے کہ اُن میں سے ایک شخص بہ نسبت دوسرے آدمی کے زیادہ بُرا ہو۔ اس کی مثال ہے تمہارا قول لَا اَحَدَ اَفْقَهُ مِنْهُمْ۔ الخ“ اور اس جواب کا حاصل یہ ہے۔ کہ تفضیل کی نفی سے مساوات کی نفی لازم نہیں آتی۔ بعض متاخرین کا قول ہے کہ اس استفہام سے بغیر اس کے کہ ذکر کئے گئے شخص کے لئے حقیقتاً اظلمیہ ثابت کرنے کا۔ اُس کے غیر سے اظلمیت کی نفی کا قصد کیا گیا ہو۔ محض خوف دلانا اور پریشان بنانا مقصود ہے۔ الخطابی کا بیان ہے۔ کہ میں نے ابن ابی ہریرہ کی زبانی ابی العباس بن سریح کا یہ قول سُنا ہے۔ کہ ایک شخص نے کسی

عالم سے قولہ تعالیٰ "لَآ اُقْسِمُ بِھٰذَا الْبَلَدِ" کی بابت سوال کیا۔ کہ اس کے کیا معنے ہیں؟ کیونکہ یہاں تو خداوند کریم خبر دیتا ہے۔ کہ وہ اُس کی قسم نہیں کھاتا اور پھر اپنے قولہ "وَ ھٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِیْنِ" میں اُس شہر کی قسم کھائی ہے؟ عالم نے سائل سے کہا۔ بتاؤ تم کیا پسند کرتے ہو۔ پہلے میں تم کو پریشان کر لوں۔ پھر درست جواب دوں۔ یا پہلے ٹھیک جواب دیکر اُس کے بعد تمہیں چکر میں ڈالوں؟ سائل نے کہا "نہیں آپ پہلے مجھ کو وحشت دلائیں پھر درست جواب دیں۔ عالم نے فرمایا" تم کو یاد رکھنا چاہئے۔ کہ اس قرآن کا نزول رسول اللہ صلعم پر ایسے لوگوں کے سامنے اور ایسی قوم کے مابین رہنے سہنے کی حالت میں ہوا ہے۔ جو کہ اس میں کوئی قابل اعتراض بات پاکر آپ پر مُنہ آنے کا موقعہ ہی ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ اس لئے اگر یہ بات اُن لوگوں کے نزدیک متناقض ہوتی۔ تو وہ اُسے دانتوں سے پکڑ لیتے اور رسول اللہ صلعم کی تردید میں سب سے پہلے بسرعت تمام اُسی امر کو پیش کر دیتے۔ مگر ایسا نہیں ہوا کیونکہ اُن لوگوں کو اس کلام کی درستی اور فصاحت کا علم تھا اور تم اس بات سے جاہل ہوا اور اُنہوں نے اس میں کوئی خرابی نہیں نکالی تھی۔ مگر تم اُس میں نقص نکالتے اور اسے ناپسند کرتے ہو پھر اس کے بعد عالم صاحب نے فرمایا کہ" اہل عرب اپنے کلام کے اثنا میں حرف "لا" کو لاتے اور اُس کے معنے کو بیکار رکھتے ہیں۔ چنانچہ اُنہوں نے سائل کو اس کی شہادت میں چند عربی شاعروں کے اشعار بھی سُنائے۔

تنبیہ:- اُستاد ابو اسحٰق الفراینی کا قول ہے کہ "جس وقت بہت سی آیتوں میں تعارض واقع ہو اور اُن میں ترتیب دینا دشوار ہو جائے۔ اُس وقت تاریخ کی جستجو کرنا چاہئے۔ اور متقدم آیت کو متاخر آیت کی وجہ سے ترک کر دینا مناسب ہے۔ اور یہی بات نسخ ہوگی۔ اور اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے۔ لیکن دو آیتوں میں سے کسی ایک پر عمل ہونے کا اجماع پایا جائے۔ تو اُس حالت میں اجماع اُمت ہی سے یہ معلوم ہوگا۔ کہ جس آیت پر سب لوگوں نے عمل کیا ہے۔ وہی ناسخ ہے۔ اُستاد مذکور کہتا ہے "اور قرآن میں کہیں بھی دو ایسی متعارض آیتیں نہیں ملتیں جو ان دونوں اوصاف سے خالی ہوں" استاد ابی اسحٰق کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے۔ کہ" دو قرأتوں کا تعارض بمنزلہ دو آیتوں کے تعارض کے ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَ اَرْجُلَکُمْ" نصب اور جر دونوں حرکات کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ اور اسی تعارض کی وجہ سے دونوں کو اس طرح باہم جمع کیا ہے کہ قرأت نصب کو پیروں کے دھونے اور قرأت جر کو موزوں پر مسح کرنے کے حکم پر محمول کیا ہے" اور اختلاف اور تناقض کا سب سے بڑھ کر جمع کرنے والا علامہ صیرفی کہتا ہے کہ "ہر ایک ایسا کلام جس میں اسم واقع ہونے والی شے کے کسی حصہ کی اضافت بہت سی وجہوں میں سے کسی وجہ کی طرف بھی ہو سکے۔ اُس میں ہرگز کوئی تناقض نہ ہوگا البتہ تناقض اُس لفظ میں ہو سکتا ہے۔ جو کہ اسم واقع ہونے والی شے سے ہر ایک جہت کے ساتھ

خلاف اور زد بڑے اور کتاب و سُنّت میں اِس طرح کی کوئی چیز کبھی پائی ہی نہیں جانے کی اور اُس میں نسخ کا وجود دو مختلف وقتوں ہی میں پایا جاتا ہے" اور قاضی ابوبکر کا قول ہے "قرآن کی آیتوں آثار (احادیث نبوی) اور اُن باتوں کا تعارض جایز نہیں ہوتا جن کو عقل واجب ٹھہراتی ہے اسیواسطے قولہ تعالیٰ "اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" قولہ تعالیٰ "وَتَخْلُقُوْنَ اِفْكًا" اور "وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ" کے ساتھ معارض نہیں بنایا گیا۔ کیونکہ یہاں پر عقلی دلیل خدا کے سوا اور کسی کے خالق ہونے پر قایم نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ بات متعین ہوئی کہ اُس کے معارض کی تاویل جائے۔ اور اِس بنا پر وَتَخْلُقُوْنَ کی تاویل تَكْذِبُوْنَ[1] اور تَخْلُقُ کی تاویل تُصَوِّرُ[2] کے ساتھ کی گئی ہے۔

فایدہ:۔ قولہ تعالیٰ "وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا"، کی تفسیر کرتے ہوئے کرمانی نے بیان کیا ہے۔ کہ اختلاف دو وجہوں پر ہوا کرتا ہے۔ اوّل اختلافِ تناقض اور یہ اِس قسم کا اختلاف ہے۔ جو کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کو دوسری چیز کے خلاف بتلانے کی خواہش کرتا ہے۔ اور یہ اختلاف قرآن میں پایا جانا غیر ممکن ہے۔ اور دوسرا اختلافِ تلازم ہے۔ یہ اختلاف ایسا ہوتا ہے۔ کہ دونوں جانبوں کے موافق ہو۔ مثلاً وجوہ قرأت، سورتوں اور آیتوں کی مقداروں، اور منسوخ وناسخ، امرونہی، اور وعد اور وعید وغیرہ احکام کا اختلاف۔

اُنچاسویں نوع قرآنِ مطلق اور قرآن مقیّد

مُطلَق:۔ اُس کو کہتے ہیں۔ جو کہ بلا کسی قید کے ماہیت پر دلالت کرے۔ اور وہ قید کے ساتھ ایسا ہوتا ہے۔ جیساکہ عام خاص کے ساتھ مِلکر خصوصیت کو شامل ہو جاتا ہے۔ علماء کا قول ہے کہ جس وقت کوئی دلیل ایسی پائی جائیگی۔ جس کے ذریعہ سے مطلق کو کسی قید میں مقیّد کر سکیں۔ تو وہ مقیّد کر دیا جائیگا۔ ورنہ نہیں بلکہ مُطلق اپنے اطلاق پر اور مقیّد اپنی تقیید پر باقی رہے گا۔ اِس کی وجہ یہ ہے۔ کہ اللہ پاک نے ہم لوگوں سے عربی زبان میں خطاب فرمایا ہے۔ اور قاعدہ کلیّہ یہ ہے۔ کہ جب خدا تعالیٰ نے کسی امر میں صفت یا شرط کے ساتھ حکم دیا ہو اور پھر اِس کے بعد ایک اور حکم مطلق طور پر وارد ہوا ہو۔ تو اب دیکھا جائیگا۔ کہ آیا اُس حکم کی مطلق کی کوئی ایسی اصل بھی ہے۔ جس کی طرف وہ راجع ہو سکے یا نہیں؟ اگر بجز اُس دوسرے مقیّد حکم کے کوئی اصل اِس طرح کی نہیں ہے۔ جس کی طرف حکم مطلق کو پھیر سکیں۔ تو اب اُسی قید

[1] غلط باتیں بناتے ہیں۔ [2] تصویر بناتا تھا۔

کے ساتھ اُس حکم مطلق کی تقلید واجب ہو گی اور اگر اُس کی کوئی اور اصل علاوہ اُس حکم مقید کے بھی ہو تو۔ اس حالت میں حکم مطلق کا دونوں اصلوں میں سے کسی ایک اصل کی جانب پھیر نا دوسری اصل کی نسبت سے کچھ بہتر ہو گا۔ پس پہلی صورت کی مثال رجعت، فراق، اور وصیت میں گواہی دینے والوں پر عدالت کا شرط بنانا ہے۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے "واشہدوا ذوی عدلٍ منکم" اور قولہ تعا "شہادۃ بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیۃ اثنانِ ذوا عدلٍ منکم" اور خرید و فروخت وغیرہ کے معاملات میں مطلق شہادت کا حکم آیا ہے۔ جیسا کہ فرماتا ہے "واشہدوا اذا تبایعتم فاذا دفعتم الیہم اموالہم فاشہدوا علیہم" مگر گواہوں کے لئے ان سب احکام میں عادل ہونا ہی شرط ہے +

اور تقلید حکم کی مثال شوہر اور بیوی کا وارث ہونا ہے اس کے متعلق اللہ پاک کا ارشاد ہے "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ" اور حق سبحانہ وتعالیٰ نے جس مقام پر میراث کا مطلق لانا منظور تھا۔ وہاں اُس کو بغیر کسی قید کے بھی ذکر کیا ہے۔ لیکن باوجود اس کے کہ وہاں میراث کا ذکر بلا کسی قید کے ہے۔ پھر بھی اُس کی تقسیم کا نفاذ وصیت اور قرض ادا کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔

ایسے ہی صرف ایک قتل کے کفارہ میں مومن غلام کو آزاد کرنے کی شرط لگائی ہے اور ظہار اور قسم کے کفارہ میں مطلق غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ مگر غلام کو آزاد کرنے کے حکم میں مطلق اور مقید دونوں کی ایک ہی حالت ہے۔ یعنی رقبہ کا وصف سب میں ایکساں شمار ہو گا۔ اور اسی طرح وضو کی آیت میں ہاتھوں کو "مرافق" کہنیوں کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر تیمم میں ہاتھوں کا ذکر مطلق طور پر بلا کسی قید کے کیا ہے۔ اور قولہ تعا "ومن یرتدد منکم عن دینہٖ فیمت وھو کافر۔ الآیۃ" میں اعمال کے رائگاں کر دیئے جانے کو اسلام سے مرتد ہو کر بحالت کفر مر جانے کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ اور پھر دوسری جگہ قولہ تعا "وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ" میں اعمال کی رائگانی کو مطلق رکھا گیا ہے اور سورۃ الانعام میں خون کے حرام ہونے کو صفت مَسْفُوح کے ساتھ مقید بنایا ہے۔ مگر دیگر مقامات پر اُسے مطلق وارد کیا ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ کا مذہب یہ ہے۔ کہ تمام صورتوں میں مطلق کو مقید ہی پر محمول کرنا چاہئے۔ لیکن بعض علماء اس کی پابندی نہیں کرتے۔ اور وہ ظہار اور یمین (قسم) کے کفارہ میں کافر غلام کا آزاد کرنا بھی جائز قرار دیتے ہیں اور تیمم کے بارہ میں صرف دونوں کلائیوں سے ذرا اوپر تک مسح کر لینا کافی بتلاتے ہیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ تنہا ردت (یعنی دین اسلام سے برگشتگی) ہی اعمال کے رائگاں ہو جانے کے باعث ہے۔ یہاں تک قسم اوّل یعنی عام محض اور عام مقید کی مثالیں بتادی گئیں۔ اب قسم دوم یعنے محض مقید احکام کی مثال یہ ہے۔ کہ کفارہ قتل اور ظہار کے روزوں کو پے در پے رکھنے کی قید سے مقید بنایا

ہے اور تمتع کے صوم میں تفریق کرنے کی قید لگائی ہے۔ پھر ان دونوں نظیروں کے مقابل ہیں کفارۂ قسم اور قضائے رمضان کے روزے کسی قید کے ساتھ بھی مقیّد نہیں کئے گئے ہیں۔ لہٰذا یہ دونوں قسمیں مقیّد ہی رہیں گی۔ یعنی ان کو متواتر اور بتفریق دونوں طرح پر رکھ لینا جائز ہوگا۔ کیونکہ ان کا حمل مذکورۂ سابق مقیّد کی مثالوں پر ہو نہیں سکتا۔ نہ ان میں تفریق کی قید ہے۔ اور نہ تتابع کی اور کسی ایک مثال پر ان کو محمول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں کوئی ترجیح دینے والی بات پائی نہیں جاتی +

تنبیہات :- ا- جبکہ ہم مطلق کو مقیّد پر محمول کرنے کی رائے دیں۔ تو آیا یہ امر وضع لغت کے اعتبار سے ہوگا۔ یا قیاس کے رُو سے؟ دو یہ مذہب ہیں۔ پہلے مذہب یعنے اس احتمال کے بلحاظ وضع لغت ہونے کی وجہ یہ ہے۔ کہ اہلِ عرب کے مذہب میں اطلاق کو اچھا خیال کیا جاتا ہے۔ جس کی علّت مقیّد کے ساتھ اکتفا کر لینا اور ایجاز و اختصار کی خواہش ہے۔ اور دوسرے مذہب کی علّت یہ ہے۔ کہ جس چیز کا محل پیشتر آچکا ہے۔ اگر اُس میں دو حکم ایک ہی معنے میں آئے ہوں۔ اور اُن میں جو کچھ اختلاف ہو۔ وہ صرف اطلاق اور تقلید ہی میں ہو لیکن جبکہ ایک شے کے بارہ میں کئی باتوں کے ساتھ حکم دیا گیا ہو۔ اور پھر دوسری شے میں اُنہی امور میں سے بعض امور کے ساتھ حکم لگایا ہو اور بعض امور کے ذکر سے سکوت کیا ہو تو اس حالت میں وہ الحاق کا مقتضی نہ ہوگا۔ مثلاً وضوء میں چاروں اعضاء کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمم میں صرف دو عضو ذکر کئے گئے ہیں۔ تو اس مقام پر یہ قول کہ وضو کے حکم کا حمل تیمم پر بھی کرنا چاہئے۔ اور اس میں بھی مٹی کے ساتھ سر اور پیروں کا مسح کرنا ضروری ہے۔ ہرگز صحیح نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی ظہار کے کفارہ میں روزہ رکھنے، غلام آزاد کرنے، اور مسکینوں کو کھانا دینے۔ تین باتوں کا ذکر ہوا ہے۔ اور کفارہ قتل کے بیان میں صرف دو پہلی باتیں یعنے روزہ رکھنے اور غلام آزاد کرنے ہی پر اقتصار کر کے اطعام کا مطلقاً ذکر بھی نہیں ہوا۔ لہٰذا اس جگہ اس حکم کو سابق کے حکم پر محمول کرنے اور روزہ کو اطعام سے بدل لینے کا قول ہرگز درست نہ ہوگا +

پچاسویں نوع قرآن منطوق اور قرآن مفہوم

منطوق :- جس معنے پر لفظ کی دلالت محل نطق میں ہوتی ہے۔ اُسے منطوق کہتے ہیں اگر وہ لفظ ایسے معنے کا فائدہ دیتا ہے کہ اُس معنے کے سوا دوسرے معنوں کا احتمال اُس

لفظ میں ہو ہی نہیں سکتا۔ تو وہ لفظ نص کہلائیگا۔ اس کی مثال ہے یہ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۔ اور متکلمین کے ایک گروہ کا یہ قول بیان کیا گیا ہے کہ وہ لوگ کتاب اللہ اور سنت میں نص صریح کے بحید نادر الوقوع ہونے کے قایل ہیں۔ مگر امام الحرمین اور دیگر علماء نے اس قول کی تردید میں مبالغہ کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ نص کی غرض قطع (یقین) کے طور پر تاویل اور احتمال کی جہتوں کو علیحدہ کر کے مستقل معنے کا افادہ کرنا ہے اور اگرچہ قرآن میں لغت کی طرف پھیرنے کے لحاظ سے صیغوں کی وضع اصلی کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں کمیاب ہیں۔ لیکن حالی اور مقالی قرینوں کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں بہت کثرت سے پائی جاتی ہے۔ اھ" اور وہ یا عبارت مذکورۂ بالا معنے کے ساتھ دوسرے معنے کا بھی کمزوری احتمال رکھتی ہو گی۔ تو وہ "ظاہر" کہلاتی ہے۔ مثلاً "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ" کیونکہ باغی کا لفظ جاہل اور ظالم دونوں معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے بجالیکہ جاہل کے معنے میں اُس کا استعمال بیشتر اور نہایت ظاہر طور پر ہوتا ہے اور دوسری مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "فَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ" اس واسطے کہ جس طرح طہر عورتوں کے معمولی ایام کے ختم ہونے کا نام ہے۔ اسی طرح وضو اور غسل کو بھی طہر کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور امر دوم میں لفظ طہر کا استعمال زیادہ ظاہر ہے۔ اور اگر کسی دلیل کی وجہ سے لفظ ظاہر کو امر مرجوح (کمزور معنوں) پر محمول کیا جائے۔ تو یہ صورت تاویل کہلاتی ہے۔ اور جس مرجوح کا اُس پر حمل کیا گیا ہے۔ وہ "مئوول" کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ" کہ اس میں معیت (ساتھ رہنے) کا حمل ذاتی طور سے قریب ہونے پر نہیں کیا جاسکتا لہذا قرار پایا کہ اُس کو قرب بالذات کے معنوں سے پھیر کر قدرت، علم، حفظ، اور رعایت، کے معنوں پر محمول کریں۔ یا مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ" کو ظاہری الفاظ پر محمول بنانا اس واسطے محال ہے۔ کہ انسان کے لئے پروں کا ہونا غیر ممکن ہے لہذا اس کا احتمال فروتنی اور خوش اخلاقی پر کیا جائیگا۔ اور گاہے لفظ منطوق دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہوتا ہے اور اُس کا حمل بھی سب معنوں پر صحیح ہوتا ہے لہذا اس صورت میں لفظ منطوق کو عام اس سے کہ ہم جوازاً اُس کے دونوں معنوں میں استعمال کرنے کے قایل ہوں۔ یا نہ ہوں۔ اُس کو سب معنوں پر حمل کیا جاسکیگا۔ اور لفظ منطوق کے اس اعتبار پر استعمال کرنے کی وجہ یہ ہو گی۔ کہ اُس لفظ کے ساتھ دوبار خطاب کیا گیا ہو۔ ایک مرتبہ اُس سے ایک معنے مراد لئے گئے ہوں۔ اور دوسری جگہ دوسرے معنوں میں آیا ہو۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ" کہ اس میں پہلا احتمال کاتب

اور شہید کے صاحبِ حق کو کتابت یا شہادت میں کوئی ناحق ضرر نہ پہنچانے کا پایا جاتا ہے
اور دوسرا احتمال یہ ہے "لَا یُضَارَّ" بالفتح پڑھا جائے۔ اور اُس کے معنے یہ لئے جائیں۔
کہ صاحبِ حق اُن دونوں (کاتب اور شہید) کو ناواجب بات منوا کر اور کتابت و شہادت
پر مجبور بنا کر کوئی ضرر نہ پہنچائے۔ پھر اگر لفظ کی دلالت کسی ضمیر لانے پر موقوف رہیگی۔
تو اُس کو دلالت اقتضاء کہیں گے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ"، یعنے قریہ والوں سے
پوچھو اور یا یہ ہوگا۔ کہ ایسی دلالت ضمیر لانے پر موقوف نہ ہوگی۔ اِس صورت میں اگر لفظ
اُس شے پر دلالت کرے۔ جس پر اُس لفظ کی دلالت مقصود نہیں ہے۔ تو اُس کو دلالت
بالاشارہ کہینگے۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَآئِکُمْ"، اُس شخص
کا روزہ صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ جو صبح کے وقت تک حالتِ جنابت (غسل کے قابل
ناپاکی) میں مبتلا رہا ہو۔ کیونکہ طلوعِ فجر تک جماع کا مباح ہونا۔ اِس بات کا مستلزم ہے۔
کہ روزہ دار آدمی دن کے کسی جزء میں حاجتِ غسل رکھے۔ اور یہ استنباط محمد بن
کعب القرظی نے کیا ہے۔

فصل

مفہوم۔ لفظ کی دلالت معنے پر محلِ نطق میں نہ ہو۔ بلکہ اُس سے خارج تو ایسی دلالت کو
مفہوم کہتے ہیں۔ اِس کی دو قسمیں ہیں (۱) مفہوم موافق۔ (۲) مفہوم مخالف۔ مفہوم موافق وہ
ہے۔ جسکا حکم منطوق کے حکم سے موافق ہو۔ یہ موافقت اولیٰ ہوگی۔ تو اِس کا نام فحوائے
خطاب رکھا جائیگا۔ مثلاً "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ"، ماں باپ کو مارنے کی حرمت پر اِس واسطے دلالت
کرتا ہے۔ کہ مارنا بہ نسبت مکروہ بات کہنے کے کہیں بڑھ کر سخت چیز ہے۔ اور اگر یہ موافقت
مساوی ہو تو اُسے "لحن الخطاب"، کہتے ہیں۔ یعنے خطاب کے معنوں کی غلطی جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "
اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ظُلْمًا"، یتیموں کے مالوں کو جلا ڈالنے پر حرمت پر اِس وجہ
سے دلالت کرتا ہے۔ کہ بیجا طور پر یتیم کا مال کھا جانا اور اُسے سوخت کر دینا یہ دونو باتیں
اُس کو برباد کر دینے میں یکساں ہیں۔ اِس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا اِس مفہوم موافق کی
دلالت قیاسی ہوتی ہے یا لفظی، مجازی، یا حقیقی اِس کے متعلق بہت سے قول آئے ہیں۔
اور اُن اقوال کو ہم نے اپنی اصول کی کتابوں میں بیان کیا ہے اور دوسری قسم یعنے مفہوم مخالف
وہ ہے۔ جس کا حکم منطوق کے حکم سے خلاف ہو۔ اِس کی کئی قسمیں ہیں (۱) مفہوم صفت۔ عام

اس سے کہ وہ صفت نعت ہو، یا حال، یا ظرف، یا عدد، مثلاً قولہ تعالیٰ " اِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْا " کہ اس کا مفہوم غیر فاسق کی خبر میں تبیّن کو واجب نہیں بتاتا۔ اور اس طرح ایک عادل شخص کی خبر قبول کر لینا واجب ہو گی اور قولہ تعالیٰ " وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ فِي الْمَسَاجِدِ "، اور " اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ "، جس سے یہ مراد ہے کہ ان خاص مہینوں کے سوا جو حج کے لئے مقرر ہیں اور کسی مہینہ میں احرام حج باندھنا صحیح نہیں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ " فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ " یعنے یہ کہ مشعر الحرام کے سوا اور کسی مقام کے نزدیک ذکر الٰہی کرنے میں اصل مطلب کبھی نہ حاصل ہو گا۔ اور قولہ تعالیٰ " فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً "، یعنے اس سے کم اور زیادہ کوڑے نہ مارو (۲) مفہوم شرط۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ " یعنے غیر حاملہ عورتوں کو (بعد طلاق) نفقہ دینا واجب نہیں (۳) مفہوم غایت۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ " یعنے جبکہ وہ عورت جس کو طلاق مغلظہ پڑ چکی ہے۔ دوسرے مرد سے نکاح کر لیگی۔ تو اب وہ بشرط رضامندی زوج اوّل کے لئے حلال ہو جائیگی (۴) مفہوم حصر۔ اس کی مثال ہے " لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ "، اور " اِنَّمَا اِلٰهُكُمُ اللّٰهُ " یعنے یہ کہ خدا کے سوا کوئی معبود حقیقی اور لائق عبادت نہیں ہے۔ اور " فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ " یعنی غیر اللہ ہرگز ولی نہیں " لَاِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُوْنَ "، یعنے غیر خدا کی طرف تم نہ اٹھائے جاؤ گے " اِيَّاكَ نَعْبُدُ "، یعنے تیرے سوا ہم کسی کی بھی عبادت نہیں کرتے اور ان مفہوموں کے ساتھ احتجاج کرنے میں بکثرت مختلف اقوال یہ آئے ہیں جن میں فی الجملہ صحیح تر قول یہ ہے کہ یہ تمام مفہوم چند شرطوں کے پائے جانے کی صورت میں حجت بن سکتے ہیں۔ ازانجملہ ایک شرط یہ ہے۔ کہ جس امر کا ذکر ہوا ہے وہ غالب (بیشتر) چیزوں کی مثال نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے اکثر علما قولہ تعالیٰ " وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ "، کے مفہوم کو قابل اعتبار نہیں مانتے۔ کیونکہ بیشتر پائی جانیوالی بات پرورده لڑکیوں کا بیویوں کی گودوں میں ہوتا ہے۔ پس آیت مذکورہ کا مفہوم یہ نہ ہو گا۔ اس واسطے کہ یہاں مردوں کی گود کو مخصوص بالذکر بنانے کی علت اُس کا بیشتر اوقات حاضر فی الذہن ہونا ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے۔ کہ وہ مفہوم واقع کے موافق نہ ہو۔ چنانچہ اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ " وَمَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ "، کا کچھ مفہوم نہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرِيْنَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ "، اور قولہ تعالیٰ " وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا "، بھی کوئی مفہوم نہیں رکھتے۔ اور ان امور پر اطلاع پانا اسباب نزول کی معرفت کے فواید میں سے ہے :-

فائدہ :- بعض علماء کا قول ہے کہ " الفاظ کی دلالت یا اپنے منطوق کے لحاظ سے ہوتی ہے یا اپنے نحوی، مفہوم، اقتضاء، ضرورت، اور یا اُس کے ایسے معقول کے اعتبار سے جو اُسی لفظ

مستنبط ہو غرضکہ ان میں سے کسی ایک اعتبار کے ساتھ دلالت ہوا کرتی ہے۔ یہ بات ابن الحصار نے بیان کی ہے۔ اور کہا ہے۔ کہ یہ کلام حسن ہے،، میں کہتا ہوں کہ ان میں سے پہلی دلالت منطوق ہے۔ دوسری دلالت مفہوم، تیسری دلالت اقتضاء، اور چوتھی دلالتِ اشارہ ہے۔

اکیاونویں نوع قرآن کے وجوہ مخاطبات۔

ابن الجوزی کتاب النفیس میں بیان کرتا ہے۔ کہ قرآن میں خطاب پندرہ وجوہ پر آیا ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے تیس سے زیادہ وجوہ خطاب قرآن میں بیان کئے ہیں۔ اور وہ حسب ذیل ہیں:۔

(۱) خطاب عام اور اس سے عموم مراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ،،۔ (۲) خطاب خاص اور اس سے خصوص مراد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''اَكَفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ،، اور ''يَا اَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ،، (۳) خطابِ عام جس سے خصوص مراد ہے مثلاً ''يَا اَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمْ،، کہ اس میں بچے اور دیوانہ لوگ داخل نہیں ہوئے (۴) خطاب خاص جس سے عموم مراد ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ،، کہ اس میں افتتاحِ خطاب نبی صلعم کے ساتھ ہوا ہے اور مراد تمام وہ لوگ ہیں۔ جو کہ طلاق کے مالک ہوں اور قولہ تعالیٰ ''يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّا اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ'' کے بارہ میں ابوبکر الصیرفی نے بیان کیا ہے۔ کہ اس میں خطاب کی ابتدا رسول اللہ صلعم ہی کے واسطے تھی۔ پھر جب خداوند کریم نے موہوبہ کے بارہ میں ''خَالِصَةً لَّكَ'' فرمایا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ماقبل رسول اللہ صلعم اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے بھی ہے۔

(۵) خطاب جنس مثلاً قولہ تعالیٰ ''يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ،، (۶) خطاب نوع۔ مثلاً ''يَا بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ،، (۷) خطاب عین جس طرح ''يَا آدَمُ اسْكُنْ'' ''يَا نُوْحُ اهْبِطْ'' ''يَا اِبْرَاهِيْمُ قَدْ صَدَّقْتَ''۔ ''يَا مُوْسٰى لَا تَخَفْ''۔ اور ''يَا عِيْسٰى اِنِّيْ مُتَوَفِّيْكَ''۔ اور قرآن میں کہیں رسول اللہ صلعم کو ''یا محمد'' کہ کر مخاطب نہیں بنایا گیا۔ بلکہ ان کی تعظیم اور تشریف کے لحاظ سے ''يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ،، اور ''يَا اَيُّهَا الرَّسُوْلُ،، کے ساتھ آپ کو مخاطب گردانا گیا ہے۔ جس سے یہ بھی مراد ہے۔ کہ آپ کو اور انبیاء کے مقابلہ میں خصوصیت دی جائے۔ اور مومنین کو یہ تعلیم ہو۔ کہ وہ لوگ آپ کو نام لے کر نہ پکاریں (۸) خطاب مدح مثلاً ''يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا،،۔ اور اسی واسطے اہل مدینہ کو ''يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَهَاجَرُوْا،، کہکر مخاطب بنایا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے خیثمہ سے روایت کی ہے۔ کہ اس نے کہا ''تم لوگ جس خطاب کو

قرآن میں یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا پڑھتے ہو۔ وہ خطاب توراۃ میں "یَا اَیُّهَا الْمَسَاکِیْن" کے لفظوں میں آیا ہے"، اور بیہقی اور ابو عبید وغیرہ نے ابن مسعود رضؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا "جس وقت تم "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا" کا خطاب سنو تو اپنے کان لگا کر غور سے سنا کرو۔ کیونکہ وہ کوئی بہتری ہے جس کا حکم ملتا ہے۔ یا کوئی خرابی ہے جس سے ممانعت کی جاتی ہے" (۹) خطاب الذم۔ مثلاً "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَا تَعْتَذِرُوا الْیَوْمَ" "قُلْ یَا اَیُّهَا الْکَافِرُوْنَ" اور چونکہ یہ خطاب اہانت کو شامل ہے اس لئے اِن دونوں (مذکورہ) جگہوں کے علاوہ قرآن میں اور کہیں آیا ہی نہیں۔ اور مواجہت (رو در رو ہونے) کے اعتبار پر زیادہ تر "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا" کے ساتھ خطاب آیا ہے۔ اور کفار کے لئے اُن سے روگردانی کرنے کے طور پر صیغہ غایب کے ساتھ خطاب ہوا ہے کہ جیسے کہ اللہ پاک فرماتا ہے "اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا" اور "قُلْ لِّلَّذِیْنَ کَفَرُوْا" (۱۰) خطاب کرامت جس طرح قولہ تعہ "یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ" اور "یَا اَیُّهَا الرَّسُوْلُ" بعض علماء کا قول ہے۔ ہم جس موقع میں رسول کے ساتھ خطاب ہونا لایق نہ ہو وہاں نبی کے ساتھ خطاب ہونا دیکھتے ہیں۔ اور اسی طرح اِس کے برعکس۔ عام تشریع کے حکم میں "یَا اَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ" آیا ہے۔ اور خاص تشریع کے مقام میں "یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ" وارد ہوا ہے۔ اور گاہے تشریع عام کے مقام میں بھی نبی کے ساتھ شارع کو تعبیر کیا گیا ہے۔ مگر اُس حالت میں جبکہ وہاں ارادۂ عموم کا قرینہ بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعہ "یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمْ" اور "اِذَا طَلَّقْتَ" نہیں فرمایا (۱۱) خطاب اہانت۔ مثلاً "اِنَّکَ رَجِیْمٌ" اور "اِخْسَئُوْا فِیْهَا وَلَا تُکَلِّمُوْنِ" (۱۲) خطاب تہکم جیسے "ذُقْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ"، (۱۳) خطاب جمع بلفظ واحد کے ساتھ جیسے "یَا اَیُّهَا الْاِنْسَانُ مَا غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَرِیْمِ"۔ (۱۴) خطاب واحد بلفظ جمع کے ساتھ مثلاً "یَا اَیُّهَا الرُّسُلُ کُلُوْا مِنَ الطَّیِّبَاتِ" تا قولہ تعہ "فَذَرْهُمْ فِیْ غَمْرَتِهِمْ"، کہ یہ تنہا ہمارے رسول اللہ صلعم کی طرف خطاب ہے۔ کیونکہ نہ تو آپ کے ساتھ نہ کوئی اور نبی تھا اور نہ آپ سے بعد کوئی نبی ہوا یا ہوگا۔ اور اسی طرح قولہ تعہ "وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا۔ الآیۃ" میں بھی محض آپ ہی کی جانب خطاب ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعہ "وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُکَ اِلَّا بِاللّٰهِ الآیۃ" پھر یونہی قولہ تعہ "فَاِنْ لَّمْ یَسْتَجِیْبُوْا لَکُمْ فَاعْلَمُوْا"، میں بھی قولہ تعہ "قُلْ فَاْتُوْا" کی دلیل سے تنہا رسول اللہ صلعم ہی کو مخاطب بنایا گیا ہے اور بعض علماء نے قولہ تعہ "رَبِّ ارْجِعُوْنِ" کو بھی اسی قبیل میں داخل کیا ہے۔ جس کے معنے "اِرْجِعْنِیْ" (مجھے واپس کر) قرار دیئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ "رَبِّ" کے ساتھ پروردگار جل شانہٗ کو مخاطب بنایا گیا ہے۔ اور "اِرْجِعُوْنِ" کے مخاطب ملائکہ ہیں اور سہیلی بیان کرتا ہے کہ یہ قول اُس شخص کا ہے (خدا نے ایسے آدمی کے قول کی حکایت فرمائی ہے) جس کے پاس

شیطانوں اور دوزخ کے عذاب دینے والے فرشتوں کا مجمع ہوا اور وہ گڑبڑا گیا۔ چنانچہ پریشانی کے مارے اُسے اتنا ہوش نہ رہا کہ وہ کیا کہتا ہے یا اُسے کیا کہنا چاہیئے اور وہ زندگی میں ایک ایسے امر کا عادی تھا۔ جس کو وہ مخلوق لوگوں کی طرف ردّ امر کرنے کی قسم سے کہا کرتا تھا (۱۵) واحد کا خطاب تثنیہ (دو) کے لفظ سے مثلاً "أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ"، حالانکہ یہ خطاب مالک ؑ داروغہ دوزخ سے ہے۔ اور ایک قول ہے کہ نہیں بلکہ اس کے مخاطب دوزخ کے خزانہ دار فرشتے اور وہاں کے عذاب دینے والے فرشتے ہیں۔ تو اس حالت میں وہ جمع کا خطاب لفظ تثنیہ کے ساتھ ہوگا۔ اور یہ قول بھی ہے۔ کہ یہ دو ایسے فرشتوں سے خطاب ہے جو کہ انسان پر موکل ہیں۔ اور اُن کا بیان قولہ تعالیٰ "وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ" میں ہوا ہے۔ لہذا یہ خطاب بالکل اصل پر ہوگا۔ اور مہدوی نے اسی نوع میں قولہ تعالیٰ "قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا" کو بھی شامل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ خطاب تنہا موسیٰ ؑ سے ہے کیونکہ وہی دعوت ایمان دینے والے اور پیغمبر تھے۔ اور کہا گیا ہے۔ نہیں بلکہ موسیٰ ؑ اور ہارون ؑ دونوں سے خطاب ہے اس واسطے کہ ہارون ؑ موسیٰ ؑ کی دعوت پر ایمان لا چکے تھے۔ اور مومن بھی دعوت ایمان دینے والوں میں کا ایک فرد ہوا کرتا ہے (۱۶) تثنیہ (دو آدمیوں) کا خطاب لفظ واحد کے ساتھ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ" یعنی "وَيَا هَارُونُ" اور اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ خداوند کریم نے موسیٰ ؑ کو اس واسطے مفرد بالنداء بنایا تاکہ اس طرح اُن کی عزت افزائی پر دلالت قائم کرے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ موسیٰ ؑ ہی صاحب رسالت اور صاحب معجزات تھے۔ اور ہارون ؑ اُن کے ماتحت تھے یہ بات ابن عطیہ نے ذکر کی ہے اور کتاب کشاف میں اس کی ایک اور وجہ بھی بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہارون ؑ چونکہ موسیٰ ؑ کی بنسبت خوش بیان اور فصیح اللسان شخص تھے لہذا فرعون نے اُن کی زبان آوری سے بچنے کے لئے اُن سے خطاب اور گفتگو کرنے میں پہلو تہی کیا۔ اور اس کی مثال "فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ" بھی ہے ابن عطیہ کہتا ہے، خداوند کریم نے اس خطاب میں صرف آدم ؑ ہی کو اکیلا شقی ہونے کے ساتھ مخاطب بنایا۔ کیونکہ پہلے پہل مخاطب وہی بنائے گئے تھے۔ اور مقصود فی الکلام بھی وہی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ دُنیاوی زندگی میں خداوند پاک نے محنت اور مصائب کا آماجگاہ مرد ہی کو بنایا ہے۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے۔ کہ اس طرح آدم ؑ یا مرد ہی کو مخاطب بنانے میں عورت کا ذکر کرنے سے چشم پوشی مقصود تھی۔ جیسا کہ مشہور قول ہے "مِنَ الْكَرَمِ سَتْرُ الْحُرَمِ" حرم یعنے عورت کی پردہ داری نشانِ بزرگی ہے (۱۷) دو شخصوں کا خطاب لفظ جمع کے ساتھ مثلاً قولہ تعالیٰ "أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً"۔ (۱۸) جمع کا خطاب لفظ تثنیہ کے ساتھ۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "أَلْقِيَا" کی مثال میں پہلے مذکور

ہو چکا ہے (۱۹) واحد کے بعد جمع کا خطاب مثلاً قولہ تعو" وَمَا یَکُوْنُ فِیْ شَاْنٍ وَّمَا تَتْلُوْا مِنْهُ مِنْ قُرْاٰنٍ وَّلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ"۔ ابن الانباری کہتا ہے۔ تیسرے فعل کو اس واسطے صیغہ جمع لایا گیا تاکہ وہ اُمّت کے نبی صلعم کے ساتھ داخل حکم ہونے پر دلالت کرے۔ اور اس کی مثال " یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ"، بھی ہے" (۲۰) مذکورۂ قبل خطاب کے برعکس یعنے جمع کے بعد واحد کا خطاب ہونے کی مثال ہے قولہ تعو" وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِیْنَ"، (۲۱) واحد کے بعد دو شخصوں کا خطاب۔ مثلاً قولہ تعو" اَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَیْهِ اٰبَآءَنَا وَتَكُوْنَ لَكُمَا الْكِبْرِیَآءُ فِی الْاَرْضِ"، (۲۲) اس کے برعکس یعنے تثنیہ کے بعد واحد کا خطاب لانے کی مثال ہے۔ قولہ تعو" مَنْ رَّبُّكُمَا یٰمُوْسٰی"، (۲۳) نبی کا خطاب بحالیکہ اس سے غیر مراد ہو۔ جیسے "یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اتَّقِ اللّٰهَ وَلَا تُطِعِ الْكٰفِرِیْنَ"، کہ اس میں خطاب تو نبی صلعم سے ہے۔ اور مراد ہے آپ کی اُمّت اس واسطے کہ رسول اللہ صلعم خود ہی خدا ترس تھے۔ اور معاذ اللہ آپ سے کفار کی اطاعت کب ہو سکتی تھی۔ اور اسی کی دوسری مثال ہے قولہ تعو" فَاِنْ كُنْتَ فِیْ شَكٍّ مِّمَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَیْكَ فَسْئَلِ الَّذِیْنَ یَقْرَءُوْنَ الْكِتٰبَ۔ الآیۃ"، کیونکہ بھلا آنحضرت صلعم کو شک کیونکر ہو سکتا تھا۔ اس لئے یہاں اس طرح کے خطاب سے کفار کی تعریض مراد ہے اور ابن ابی حاتم نے اس آیت کے متعلق ابن عباس رض کا یہ قول نقل کیا ہے۔ کہ انھوں نے کہا، "نہ تو رسول اللہ صلعم کو شک واقع ہوا۔ اور نہ آپ نے اس بات کو کسی سے دریافت کیا" اور ایسے ہی قولہ تعو" وَسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا۔ الآیہ"، بھی ہے یا اسی طرح کی دوسری آیتیں (۲۴) غیر کی جانب خطاب کرنا بحالیکہ اس سے علیہ السلام مراد ہو۔ مثلاً " لَقَدْ اَنْزَلْنَآ اِلَیْكُمْ كِتٰبًا فِیْهِ ذِكْرُكُمْ"، (۲۵) وہ خطاب عام جس سے کوئی معیّن مخاطب مقصود نہ ہو جس طرح " وَلَوْ تَرٰۤی اِذْ وُقِفُوْا عَلَی النَّارِ"، " اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ یَسْجُدُ لَهٗ"، اور " وَلَوْ تَرٰۤی اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاكِسُوْا رُءُوْسِهِمْ" کہ ان باتوں سے کسی معیّن شخص کو مخاطب نہیں بنایا ہے۔ بلکہ ہر شخص عام طور پر اس خطاب کا مخاطب ہے۔ اور قصد عموم کے لئے خطاب کرنے کی صورت میں یہ مثالیں وارد ہوئی ہیں۔ یہاں خداوند پاک کی مراد یہ ہے کہ ان لوگوں کا حال اس حد تک نمایاں اور واضح ہو گیا ہے۔ کہ اب اس کے دیکھنے میں کسی خاص دیکھنے والے کی خصوصیّت نہیں رہ گئی۔ اور یہ بات نہیں رہی۔ کہ ایک شخص دیکھتا ہو تو دوسرا نہ دیکھتا ہو۔ بلکہ تمام وہ لوگ جن کے بابت امکانِ رویت پایا جاتا ہے۔ وہ سب اس خطاب میں داخل ہیں۔ (۲۶) ایک شخص سے خطاب کرنے کے بعد پھر اس کی جانب سے عدول کر کے دوسرے کو مخاطب بنا لینا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعو" فَاِنْ لَّمْ یَسْتَجِیْبُوْا لَكُمْ"، کہ اتنی بات کے مخاطب نبی صلعم کئے گئے تھے۔ اور اس کے بعد پروردگار تعالیٰ نے

کافروں سے ارشاد کیا "فاعلموا انما انزل بعلم اللہ" اور اس کی دلیل ہے ارشاد باری تعالیٰ "فھل انتم مسلمون" کا اس سے بعد واقع ہونا۔ اور اسی قبیل سے ہے۔ قولہ تعالیٰ "انا ارسلناک شاھدا۔ الی قولہٖ لتؤمنوا" مگر اس کی رائے میں جس نے تومنو کی قراءت تا فوقانیہ کے ساتھ کی ہے۔ (۲۷) خطاب تکوین اور یہی خطاب التفات بھی ہے (۲۸) جمادات سے اس طرح کا خطاب کرنا۔ جیساکہ ذوی العقول سے کیا جاتا ہے۔ مثلاً تعالیٰ "فقال لھا وللارض ائتیا طوعا او کرھا"، (۲۹) خطاب تہیج (جوش دلانے والا خطاب) مثلاً قولہ تعالیٰ "وعلی اللہ فتوکلوا ان کنتم مؤمنین"، (۳۰) تحنن اور استعطاف (رحم دلی ظاہر کرنے اور مہربان بنانے) کا خطاب۔ جیسے "یا عبادی الذین اسرفوا۔ الایۃ"، (۳۱) خطاب تحبب (محبت ظاہر کرنا) مثلاً "یا ابت لم تعبد" "یابنی انھا ان تک"، اور "یا ابن ام لا تاخذ بلحیتی"۔ (۳۲) خطاب تعجیز (کسی کو عاجز پاکر یا عاجز بنادینے والی بات کا مخاطب کرنا) مثلاً قولہ تعالیٰ "فاتوا بسورۃ"، (۳۳) خطاب تشریف اور قرآن میں لفظ "قل" کے ساتھ جتنی باتیں اللہ پاک نے ارشاد فرمائی ہیں۔ وہ سب اس اُمّت کے لئے خطاب تشریف (عزت افزائی کا خطاب) ہیں۔ یوں کہ پروردگار عالم نے اس اُمّت کے لوگوں سے بلاواسطہ تخاطب فرمایا۔ اور ان کو یہ شرف عظیم بخشتا ہے (۳۴) خطاب معدوم اور یہ خطاب کسی موجود کی تبعیت (پیروی) میں صحیح ہوتا ہے جیسے "یا بنی آدم" کہ یہ اس زمانہ کے آدمیوں اور اُن کے بعد آنے والے تمام آدمیوں سب سے ایکساں خطاب ہے +

فائدہ :۔ بعض علماء کا قول ہے۔ کہ قرآن کے خطاب کی تین قسمیں ہیں ایک قسم ایسی ہے۔ جو صرف نبی صلعم کے لئے موزون ہوتی ہے۔ اور دوسری قسم ایسے خطابوں کی ہے۔ جو رسول اللہ صلعم کے علاوہ دوسروں لوگوں کے واسطے ہی صالح ٹھہرتی ہے۔ اور تیسری قسم آپؐ اور دیگر لوگوں کے لئے ایکساں درست ہے +

فائدہ :۔ ابن القیم کا قول ہے "قرآن کے طرز خطاب پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایک بادشاہ جو تمام ملک کا مالک اور تمام حمدوں کا سزاوار ہے۔ ہر ایک کام کی باگ اُسی کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ کوئی چھوٹی یا بڑی بات ایسی نہیں۔ جس کا مصدر اور مورد اُس مالک الملک کے سوا کوئی اور ہو۔ وہ عرش عظیم پر مستوی ہے۔ اور اُس کے اطراف مملکت کی کوئی چھوٹی سے چھوٹی بات بھی مخفی نہیں رہ سکتی ہے۔ اور وہ اپنے بندوں کے دلی رازوں کا عالم۔ اُن کے کھلی ڈھکی بات کا جاننے والا۔ اور اپنی مملکت کی تدبیر میں فرد ہے، وہ سنتا ہے، دیکھتا ہے، عطا فرماتا ہے، روکتا ہے، ثواب دیتا ہے، عذاب کرتا ہے، عزت دیتا ہے، ذلیل بناتا ہے، پیدا کرتا ہے، رزق دیتا ہے، مارتا ہے، جلاتا ہے، قضا و قدر فرماتا ہے، اور تمام کاموں کی

درستی کرتا ہے چھوٹے اور بڑے تمام کام اُسی کی طرف سے نازل ہوتے۔ اور اُسی کی جانب صعود کرتے ہیں۔ بغیر اُس کے حکم کے ایک ذرہ نہیں ہل سکتا۔ اور بلا اُس کے علم کے کوئی پتا ٹوٹ کر نہیں گرتا۔ پھر اب تامل کرو۔ کہ وہ مالک الملک اور احکم الحاکمین کس طرح اپنی ثنا فرماتا اپنی بزرگی کا اظہار، اور اپنی تعریفوں کا شمار کرتا۔ اور اپنے بندوں کو نصیحت فرماتا ہے وہ اپنے بندوں کو ان کے فلاح وسعادت کی باتیں بتاتا۔ اور ان کے زیر عمل لانے کی رغبت دیتا ہے۔ اُن کو ایسی باتوں سے پرہیز کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔ جس میں مبتلا ہو کر وہ ہلاک ہو جائینگے۔ اور انہیں اپنے ناموں اور صفتوں کی شناخت کراتا، اُن کو اپنی نعمتوں اور انعاموں کی محبت دلاتا، اور یہ یاد دلا کر کہ دیکھو میں نے تم پر ایسے احسانات کیے ہیں۔ اُنہیں ایسی باتوں کا حکم دیتا ہے۔ جن کے کرنے سے وہ تمام نعمت کے مستوجب ہوتے ہیں۔ اور بندوں کو اپنے ناراض ہو جانے سے ڈرا کر یہ بات بتاتا ہے۔ کہ اگر تم میری اطاعت کرو گے۔ تو تمہارے واسطے کیا عزت ومنزلت مقرر کی گئی ہے۔ اور اگر تم نافرمانی کرو گے۔ تو اُس کے معاوضہ میں تمہیں کیسی سخت سزا بھگتنی پڑے گی۔ وہ مالک وخالق اپنے کم فہم بندوں سے بتاتا ہے۔ کہ اُسکا برتاؤ اپنے دوستوں اور دشمنوں سے کس قسم کا ہوگا۔ اور اِن دونوں فرقوں کا انجام کیسا ہوگا۔ پھر وہ اپنے دوستوں کی نیکوکاری کو سراہتا ہے اور اُن کی عمدہ صفتوں کا بیان کرتا ہے۔ اور اپنے دشمنوں کی خرابیاں ظاہر کر کے اُن کی بدچلنیوں کا پردہ کھولتا۔ اور اُن کی بُری عادتوں اور حالتوں کا راز طشت از بام فرماتا ہے۔ اُس نے دلیلوں اور برہانوں کی نوع سے ہر ایک بات کی مثال دی ہے۔ وہ اپنے دشمنوں کے شبہوں کو اچھے جوابات دے کر رد کرتا ہے، سچے کو سچا۔ اور جھوٹے کو جھوٹا ٹھہراتا ہے۔ حق بات فرماتا، راستہ دکھاتا اور سلامتی اور امن کے گھر کی طرف بلاتا ہے۔ یوں کہ اُس مقام کی صفتیں وہاں کی خوبیاں، اور اُس جگہ کی نعمتیں شمار کراتا اور بتاتا ہے۔ دارالبوار (عذاب وہلاکت کے گھر) سے ڈرا کر وہاں کے عذاب، خرابی، اور تکلیفوں کا بیان کرتا ہے۔ اور بندوں کو سمجھاتا ہے۔ کہ تم لوگ میرے بہر حال محتاج ہو۔ ہر ایک طرح تم کو میرے ہی جناب میں رجوع لانا پڑتا ہے۔ اور یہ کہ تم مجھ سے ایک پل بھر بھی مستغنی نہیں رہ سکتے۔ اور یہ بھی بتا دیتا ہے۔ کہ مجھ کو تمہاری کوئی پرواہ نہیں۔ بلکہ تمام موجودات سے میری ذات غنی ہے۔ وہ ذات واجب ہی بہ نفس نفیس غنی ہے۔ اور اُس کے ماسوا سب اُسی کے محتاج ہیں۔ کوئی شخص ایک ذرہ بھر یا اس سے زاید وکم بھلائی بجز اُس کی عنایت ومہربانی کے ہرگز نہیں پا سکتا۔ اور نہ کوئی ذرہ با کم وبیش حصہ بشر کا بجز اُس کے عدل وحکمت کی مدد کے کسی مخلوق کے حصہ میں آ سکتا ہے۔ وہ اپنے

خطاب سے اپنے دوستوں پر نہایت لطیف عتاب بھی فرماتا ہے۔ مگر اسی کے ساتھ اُن کی غلطی کو معاف کرتا۔ اُن کی لغزشوں سے درگذر فرماتا۔ اور اُن کی معذرتوں کو سُنتا۔ اور اُن کی خرابیوں کو دور فرما کر اُن کا بچاؤ کرتا اُنہیں مدد دیتا۔ اور اُن کو اپنے سایۂ رحمت میں لے کر اُن کی تمام ضرورتوں کا کفیل بن جاتا ہے اُن کو ہر ایک آفت سے نجات دیتا ہے اور اُن سے اپنا یہ مقدس وعدہ پورا کرتا ہے۔ کہ وُہی اُن کا ولی ہے۔ اور بجز اُس کے کوئی اُنکی سرپرستی نہیں کر سکتا۔ لہٰذا وہی اُن کا سچا مولےٰ ہے۔ اور اُن کو اُن کے دشمنوں پر غالب بناتا ہے۔ پس وہ کیا اچھا مولےٰ اور مددگار ہے!! اور جبکہ لوگوں کے دل قرآن کے مطالعہ سے ایک ایسے عظیم الشان بادشاہ، جوّاد، رحیم، اور جمیل کا مشاہدہ کر لینگے جس کی یہ شان ہے۔ تو پھر کس طرح ممکن ہے۔ کہ وہ اُس احکم الحاکمین سے محبّت نہ کریں۔ اور اُسکا قرب تلاش کرنے سے جان و مال قربان کر کے ایک دوسرے پر فوقیت لے جانے کی سعی میں مصروف نہ ہوں؟ بیشک وہ راہ خدا میں اپنی جانیں فدا کر دینگے! اُس کی محبت حاصل کرنے میں سرگرم بنینگے! اور تمام ماسوا سے بڑھ کر اُسے اپنا محبوب بنائیں گے، اور اُس کی رضامندی کو اُسکے ماسوے کی رضامندی سے بہتر تصور کرینگے۔ اور خدا کی یاد، اُس کی محبت، اُس کے دیدار کا شوق اور اُس کے نام سے اُنس رکھنا کیوں نہ اُن کے دلنشین ہوگا؟ بےشک پھر تو بندوں کی یہ حالت ہوگی۔ کہ یہی باتیں اُن کی غذا، قوت دینے والی، اور دوا بن جائینگی اور یہ صورت پیدا ہوگی۔ کہ اِن چیزوں کے فقدان سے اُن کے دلوں میں فساد پیدا ہو جائیگا۔ جو اُن کو ہلاک کر دے گا اور وہ اپنی زندگی سے بھی فایدہ نہ اُٹھا سکینگے"۔

فائدہ:۔ بعض قدیم زمانہ کے علمانے بیان کیا ہے"، قرآن کا نزول تیئیس[۲۳] قسموں پر ہوا ہے۔ اُن میں سے ہر ایک قِسم دوسری قِسم سے بالکل جُداگانہ ہے۔ پس جو شخص اُن باتوں کے وجُوہ سے واقف ہو کر دین کے بارہ میں کلام کرے گا۔ وہی ٹھیک کہیگا۔ اور اصولِ دین کے موافق زبان کھولیگا۔ اگر اور بغیر اُن امور کی معرفت حاصل کئے دین میں کچھ زبان سے نکالیگا۔ تو معلوم رہنا چاہیئے۔ کہ غلطی اُس کے گرد و پیش منڈلاتی رہیگی۔ اور وہ چیزیں حسب ذیل ہیں:۔ مکّی[۱]، مدنی[۲]، ناسخ[۳]، منسوخ[۴]، محکم[۵]، متشابہ[۶]، تقدیم[۷]، تاخیر[۸]، مقطوع[۹]، موصول[۱۰]، سبب[۱۱]، اضمار[۱۲]، خاص[۱۳]، عام[۱۴]، امر[۱۵]، نہی[۱۶]، وعد[۱۷]، وعید[۱۸]، حدود[۱۹]، احکام[۲۰]، خبر[۲۱]، استفہام[۲۲]، اُبہت[۲۳]، حروفِ مصرفہ[۲۴]، اعذار[۲۵]، انذار[۲۶]، حجت[۲۷]، احتجاج[۲۸]، مواعظ[۲۹]، امثال[۳۰]، اور قسم[۳۱]۔ مکّی کی مثال "وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا"، ہے۔ مدنی کی مثال ہے "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ"، ناسخ اور منسوخ واضح باتیں ہیں۔ محکم کی مثالیں "وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا ۔ الآیہ" اور "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ

اَمْوَالَ الْیَتَامٰی ظُلْمًا ،، یا اسی کے مانند اور ایسی باتیں ہیں۔ جن کو خدا تعالیٰ نے محکم اور مبین بنایا ہے۔ متشابہ کی مثال ہے "یَا اَیُّہَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُیُوْتًا غَیْرَ بُیُوْتِکُمْ حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا الآیۃ ،، کہ اس کے ساتھ باری تعالیٰ نے اس طرح پر "وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِکَ عُدْوَانًا وَّظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِیْہِ نَارًا ،، نہیں فرمایا جس طرح کہ محکم آیت میں ارشاد کیا تھا اور اس آیت میں خدا تعالیٰ نے اُن بندوں کو ایمان دار کہکر پکارا۔ پھر اُنہیں گناہ کرنے سے بھی منع فرمایا ہے۔ لیکن اس ممانعت کے ساتھ کوئی دھمکی نہیں دی۔ اس لیے ایسا کام کرنے والوں پر یہ شبہ غالب ہوا کہ دیکھیں خداوند کریم اُن کے ساتھ کیا کرتا ہے۔ تقدیم و تاخیر کی مثال "کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْرًا اِنِ الْوَصِیَّۃُ ،، ہے کہ اس کی تقدیر "کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْوَصِیَّۃُ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ" ہے مقطوع اور موصول کی مثال ہے۔ "لَا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَۃِ" اس میں "لا" معنی میں مقطوع ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے روز قیامت کی قسم کھائی ہے پس یہ مراد ہوئی اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَۃِ اور قولہ تعالیٰ وَلَا اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَۃِ ،، میں چونکہ اس کی قسم فی الواقع نہیں کھائی لہٰذا "لا" موصول ہی ہے سبب اور اضمار کی مثال "وَاسْئَلِ الْقَرْیَۃَ ،، ہے یعنے اہل قریہ سے دریافت کرو۔ خاص اور عام کی نظیر "یَا اَیُّہَا النَّبِیُّ ،، ہے۔ کہ یہ ندا مسموع کے حق میں تو خاص ہے اور جب فرمایا۔ "اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ،، تو اُس وقت معنے میں یہ ندا عام ہو گئی۔ اور امر سے لیکر استفہام تک جتنی باتیں ہیں اُن کی مثالیں واضح ہونے کے سبب سے ترک کی جاتی ہیں۔ آیات کی مثال ہے "اِنَّا اَرْسَلْنَا ،، اور "نَحْنُ قَسَمْنَا ،، کہ یہاں واحد تعالیٰ شانہ کی تعبیر بغرض تعظیم و تفخیم واحد آیت اس صیغہ کے ساتھ فرمائی ہے۔ جو کہ جمع کے لئے موضوع ہوا ہے۔ حروف مصرفہ۔ یعنے وہ الفاظ جو کئی کئی مختلف اور مشترک معنوں میں استعمال کیے گئے ہیں۔ اُن کی مثال ہے۔ لفظ "فتنہ ،، کہ اس کا اطلاق "شرک ،، پر ہوا ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے "حَتّٰی لَا تَکُوْنَ فِتْنَۃٌ ،، معذرت پر اس کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً "ثُمَّ لَمْ تَکُنْ فِتْنَتُہُمْ ،، یعنے "معذرتہم ،، اور اختیار (آزمائش) کے معنے پر بھی اس کو استعمال کیا ہے۔ مثلاً "وَفَتَنّٰکَ فُتُوْنًا مِنْ قَبْلِکَ ،، اور اعذار کی مثال ہے "فَبِمَا نَقْضِہِمْ مِیْثَاقَہُمْ لَعَنّٰہُمْ ،، یہاں خداوند کریم نے عذر کیا ہے۔ کہ اُس نے اُن لوگوں پر بوجہ اُن کی گنہگاری کے لعنت کی۔ اور باقی امور کی مثالیں واضح ہیں +

۲۵ باونویں نوع حقیقت اور مجاز قرآن

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں۔ کہ قرآن میں حقائق کا وقوع ہوا ہے اور حقیقت

ا؎ جس کو سنایا جاتا ہے ۱۲ مترجم۔

ہر ایک ایسے لفظ کو کہتے ہیں - جو کہ اپنے موضوع معنوں پر باقی رہا ہو - اور اس میں کسی طرح کی تقدیم اور تاخیر نہ ہوئی ہو - اور یہ بات کلام کے اکثر حصّہ کو حاصل ہوتی ہے - اور جمہور نے مجاز کا وقوع بھی قرآن میں مانا ہے - لیکن ایک جماعت اس بات کا انکار کرتی ہے از انجملہ ظاہریہ فرقہ کے لوگ بھی ہیں - اور شافعی لوگوں میں سے ابن القاصؒ اور مالکی مذہب والوں میں سے ابن خویز منداد نے قرآن میں وقوع مجاز کا انکار کیا ہے - ایسے لوگوں کے نزدیک شبہ یہ وارد ہوتا ہے - کہ مجاز ایک قسم کا کذب (جھوٹ) ہے - اور قرآن کریم کذب سے منزہ ہے - پھر یہ کلام کرنے والا شخص اسی وقت مجاز کی طرف عدول کرتا ہے - جبکہ حقیقت کا میدان اس کے لئے تنگ ہو جائے - اس وقت وہ استعارہ کر لیتا ہے - اور خداوند نعم کے حق میں یہ امر محال ہے - یعنے اُسے کبھی حقیقت کی کمی نہیں پڑ سکتی - لیکن اُن لوگوں کا یہ شبہ باطل ہے - کیونکہ اگر قرآن شریف میں مجاز واقع نہ ہو - یا اُس میں سے مجاز کو نکال ڈالا جائے - تو ایک بڑی خوبی اس میں باقی نہ رہے گی - اس واسطے کہ بلیغ لوگوں کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ حقیقت کی نسبت سے مجاز کا درجہ خوبی کلام میں زیادہ بڑھا ہوا ہے - پھر اس کے علاوہ جبکہ قرآن کو مجاز سے خالی مانا جائیگا - تو یہ بھی واجب آئیگا کہ وہ حذف، توکید، اور قصص کے دوبارہ لانے یا ایسے ہی اور امور سے بھی خالی ہو +

امام عزالدین بن عبد السلام نے اس کے بارہ میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور میں نے اس کتاب کی تلخیص مع بہت سی زیادتیوں کے ایک علیحدہ کتاب میں کر دی ہے - جس کا نام میں نے مجاز الفرسان الی مجاز القرآن رکھا ہے - اور مجاز کی دو قسمیں ہیں قسم اوّل مجاز فی الترکیب :- اس کو مجاز الاسناد اور مجاز عقلی بھی کہتے ہیں - اس کا علاقہ ہے ملابست - یہ اس طرح ہوتا ہے - کہ فعل یا مشابہ فعل اُس امر کی طرف مسند کیا جائے - جو اصالۃً اُس کے ما ہولہٗ کا غیر ہے (یعنے جس امر کے لئے فعل یا مشابہ فعل کو اصالۃً وضع کیا گیا ہے - اُس حقیقی ما وضع لہٗ کے علاوہ کسی دوسرے امر کی طرف اُس فعل یا مشابہ فعل کی نسبت کی جائے) اور یہ نسبت اسلئے ہوتی ہے - کہ فعل یا مشابہ فعل اُس غیر ما وضع لہٗ کے ساتھ ملابس (ہمشکل) ہوتا ہے - مثلاً قولہ تعالیٰ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا، کہ اس میں کا زیادہ کرنا جو کہ خدا تعالیٰ کا فعل ہے - آیات کی جانب منسوب ہوا - اور وجہ نسبت یہ ہے کہ وہی متلو آیتیں زیادتی ایمان کی سبب بنتی ہیں - یا قولہ تعالیٰ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ،، اور قولہ تعالیٰ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا،، میں ذبح کرنا جو کہ پولیس کے سپاہیوں کا کام تھا - اُس کی نسبت فرعون کی طرف اور بنائے مکان جو مزدوروں کا فعل تھا - اُس کی نسبت ہامان کی طرف کی گئی ہے - اور اس کی وجہ یہ ہے

کہ یہی دونوں اِن کاموں کے حکم دینے والے تھے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاَحَلُّوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ" میں غنا لوگوں کی طرف اپنی قوم کو دوزخ میں لیجانے کی نسبت کی گئی۔ کیونکہ اُنہی لوگوں نے اپنی قوم کو کُفر کا حکم دیا تھا۔ لہذا وہی اُن کے وارد دوزخ ہونے کے سبب تھے اور قولہ تعالیٰ "يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيْبًا" میں فعل کی نسبت ظرف یعنے "یوم" کی طرف ہوئی ہے اسلیئے کہ فعل کا وقوع اُسی میں ہوا ہے "عِيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ" یعنے مَرْضِيَّةٍ (پسندیدہ) "فَاِذَا عَزَمَ الْاَمْرُ" یعنے عزم علیہ (اُس پر ارادہ کیا) اور اِس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "فَاِذَا عَزَمْتَ"۔ اور اِس قسم کی چار نوع ہیں۔ (۱) وہ جس کے دونوں طرف حقیقی ہوں۔ اور اِس کی مثال وہ آیت ہے۔ جو کہ صدر کلام میں ذکر ہو چکی۔ یعنے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا"، یا جس طرح قولہ تعالیٰ "وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا"۔ (۲) وہ جس کے دونوں طرف (کنارے) مجازی ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ "فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ" یعنے اُنہوں نے اُس میں نفع نہیں پایا۔ اور اِس مقام پر ربح (نفع) اور تجارت دونوں کا اطلاق مجازاً ہے (۳ و ۴) وہ کہ اُس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ حقیقی ہو اور دوسرا حقیقی نہ ہو۔ خواہ طرفِ اوّل، یا دوم، مثلاً قولہ تعالیٰ "اَمْ اَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطٰنًا" یعنے بُرْهَانًا اور "كَلَّا اِنَّهَا لَظٰى نَزَّاعَةً لِّلشَّوٰى تَدْعُوْا" کیونکہ آگ کی طرف سے کسی کو بُلانے کا اظہار مجاز ہے حقیقت نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَهَا"، "تُؤْتِيْٓ اُكُلَهَا كُلَّ حِيْنٍ" اور "فَاُمُّهٗ هَاوِيَةٌ" کہ ہاویہ کو ماں کا نام دینا مجازی طور پر ہے۔ اور مراد یہ ہے۔ کہ جس طرح ماں اپنے بچہ کی پرورش کرتی اور اُس کی جائے پناہ ہے۔ ویسے ہی آگ بھی کافروں کی پرورش کرنے والی اور اُن کی جائے پناہ اور رجوع لانے کی جگہ ہے +

مجاز کی دوسری قسم مجاز فی المفرد ہے۔ اُس کا نام مجاز لغوی بھی رکھا جاتا ہے یہ پہلے ہی پہل لفظ کو غیر ماوضع لہٗ میں استعمال کرنیکا نام ہے۔ اور اِس کی نوعیں بکثرت ہیں (۱) حذف اور اُس کا مفصل بیان ایجاز کی نوع میں آئیگا۔ اِس لئے یہ نوع ایجاز ہی کے ساتھ رہنے کے لایق اور اِس کا اُسی سے تعلق رکھنا انسب ہے۔ خصوصاً جبکہ ہم یہ کہ دیں کہ حذف مجاز کی نوع میں سے نہیں تو اور اچھا ہو۔ (۲) زیادتی۔ اور اِس کا بیان اعراب کی نوع میں پہلے کیا جا چکا ہے۔ (۳) کُل کے اسم کا اطلاق جُز شے پر مثلاً قولہ "يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْٓ اٰذَانِهِمْ"، یعنی اُنگلیوں کے سرے کانوں میں ڈال لیتے ہیں۔ اور اُنگلیوں کے سروں کو پوری اُنگلیوں سے تعبیر کرنیکا نکتہ یہ ہے۔ کہ اُن لوگوں کے فرار میں مبالغہ کرنے کی طرف اشارہ کیا جائے اور دکھایا جائے کہ عادت کے خلاف حد تک اُنہوں نے کانوں میں پوری اُنگلیاں ٹھونس لی تھیں اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا رَاَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ اَجْسَامُهُمْ"، یعنے اُن کے چہرے تم کو مبتلائے حیرت کرینگے۔ اِس واسطے

کہ رسول اللہ صلعم نے اُن کو از سرتا پا بالکل نہیں دیکھا تھا۔ قولہ تعم "فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" اِس میں "شہر" جو کہ تیس ۳۰ راتوں کا نام ہے۔ اُس کو اطلاق کیا۔ اور مُراد اُس کا ایک جزلیا ہے۔ اِس مقام پر ایک اشکال یہ وارد کیا گیا ہے کہ از روئے قاعدہ جزاء کو شرط کے پورے ہونے کے بعد واقع ہونا چاہئے۔ اور یہاں شہر کا مشاہدہ شرط ہے۔ جو کہ حقیقتاً پورے مہینے کا نام ہے۔ اور اُس کے بعد جزاء واقع ہوئی ہے۔ لہٰذا اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ گویا مہینہ گذر جانے کے بعد روزہ رکھنے کا حُکم دیا گیا۔ حالانکہ اصل امر ایسا نہیں ہے؟ امام فخر الدین رازی نے اِس کا جواب مذکورۂ بالا توجیہ ہی کے ساتھ دیا ہے۔ اور علی رضہ، ابن عباس رضہ، اور ابن عمر رضہ نے اِس کی تفسیر یوں کی ہے۔ کہ یہاں پر یہ معنے ہیں "مَنْ شَهِدَ أَوَّلَ الشَّهْرِ فَلْيَصُمْ جَمِيعَهُ وَإِنْ سَافَرَ فِي أَثْنَائِهِ" یعنے جو شخص ماہ مبارک کا آغاز پائے اُسے لازم ہے۔ کہ تمام مہینے کا روزہ رکھے۔ اور گو اس کے اثناء میں وہ سفر بھی کر جائے۔ اِس روایت کو ابن جریر اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ اور یہ آیت بھی اِس تیسری نوع میں داخل ہے۔ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے۔ کہ اُس کو حذف کی نوع سے قرار دیں (۴) اسم جزء کا اطلاق پورے شے پر۔ مثلاً قولہ تعم "وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ" یعنے اُس کی ذات "فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ" یعنے اپنی ذاتوں (جسموں) کو اُس کی طرف پھیرو۔ کیونکہ استقبال قبلہ سینہ کے ساتھ واجب ہے "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ" اور "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ" کہ اِن آیتوں میں پورے جسموں کو وجوہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اور اِس کی علّت یہ ہے کہ آرام اور تکلیف سارے ہی جسم کو حاصل ہوتی ہے "ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ" اور "بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ" یعنے "قَدَّمْتَ" اور "كَسَبْتُمْ" بصیغۂ جمع اور اِس کی نسبت ایدی (ہاتھوں) کی طرف اِس واسطے ہوئی۔ کہ اکثر کام ہاتھوں ہی سے کئے جاتے ہیں "قُمِ اللَّيْلَ" "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ" اور "وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" اور "وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ" ان مثالوں میں قیام، قراءت، رکوع، اور سجود، میں سے ہر ایک کا اطلاق نماز پر ہوا ہے۔ حالانکہ یہ چیزیں نماز کی الگ الگ جزء ہیں۔ قولہ تعم "هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ" یعنے پورا حرم جس کی دلیل یہ ہے کہ قربانی کے جانور خانہ کعبہ میں ذبح نہیں کئے جاتے۔ بلکہ سرزمین حرم میں ذبح ہوتے ہیں۔

تنبیھہ:۔ نوع سوم اور چہارم کے ساتھ دو چیزیں اور لاحق کی گئی ہیں اوّل۔ کل کی صفت سے بعض کا وصف کرنا۔ جیسے قولہ تعم "نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ" کہ خطاء کل کی صفت ہے۔ اور یہاں اُس سے محض پیشانی کی توصیف کی ہے۔ اور اِس کے برعکس بھی ہوتا ہے۔ یعنے بعض کی صفت سے کُل کی توصیف کی جاتی ہے۔ جس کی مثال ہے۔ قولہ تعم "إِنَّا مِنكُمْ

وَجِلُوْنَ،، اور دل رُدر جانا محض قلب کی صفت ہے اور قولہ تعؔ وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا،، کہ رُعب بھی صرف قلب میں راہ پاتا ہے۔ مگر یہاں یہ مجسم انسان کی صفت ڈالی گئی ہے اور دوم یہ بعض کا لفظ بولکر اُس سے کُل کو مُراد لیا جاتا ہے۔ یہ بات ابوعُبیدہ نے بیان کی ہے اور اِس کی مثال میں قولہ تعؔ وَلِاُبَیِّنَ لَکُمْ بَعْضَ الَّذِی تَخْتَلِفُوْنَ فِیْہِ کو پیش کیا ہے جس سے مراد ہے کہ وہ تمام چیز بیان کی جائے گی جس میں اُن کو اختلاف تھا۔ اور قولہ تعؔ وَاِنْ یَّكُ صَادِقًا یُّصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِیْ یَعِدُكُمْ،، یعنے کُلّہٗ۔ اور اِس کے لعبد خود ابوعُبیدہ نے یہ بات بھی کہی ہے کہ کچھ نبی پر تمام مختلف فیہ باتوں کا بیان کرنا واجب نہیں اِس کی دلیل ساعت (قیامت) اور روح وغیرہ کے نہ بیان کرنے سے نکلتی ہے۔ اور تمام موعودہ عذابوں کے واقع نہ ہونے کی دلیل یہ قرار دی گئی ہے۔ کہ موسےٰ نے اپنے قوم کے لوگوں کو دو عذابوں سے ڈرایا تھا۔ ایک دُنیا کا عذاب اور دُوسرا آخرت کا۔ پس کہا کہ تم کو دُنیا میں یہ عذاب بھگتنا ہوگا۔ اور یہ بات وعید کا ایک حصّہ بھی۔ کہ اسی کے ساتھ اُنھوں نے عذاب آخرت کی بھی نفی نہیں کی تھی۔ اِس بات کو ثعلب نے ذکر کیا ہے۔ زرکشی کہتا ہے ،، یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے۔ کہا جائے ،، وعید منجملہ ان امور کے ہے۔ جن کا ازسرتاپا ترک کردینا بھی بُرا نہیں شمار ہوتا۔ پس اگر اُس کے کسی حصّہ کو ترک کردیا گیا۔ تو اُس میں کیا خرابی ہوگئی ؟،، اور ثعلب کے قول کی تائید۔ قولہ تعؔ وَاِمَّا نُرِیَنَّكَ بَعْضَ الَّذِیْ نَعِدُهُمْ اَوْ نَتَوَفَّیَنَّكَ فَاِلَیْنَا مَرْجِعُهُمْ،، سے بھی ہوتی ہے ٭

(۵) اسم خاص کا اطلاق عام پر۔ مثلاً اِنَّا رَسُوْلُ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ،، یعنے رُسلہ (۶) اسم عام کا خاص اطلاق پر۔ جیسے قولہ تعؔ وَیَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِی الْاَرْضِ،، یعنی مومنین کے لیے مغفرت چاہتے ہیں۔ اور اِس کی دلیل قولہ تعؔ وَیَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا،، ہے (۷) ملزوم کے اسم کا اطلاق لازم پر۔ (۸) اِس کے برعکس جیسے ہَلْ یَسْتَطِیْعُ رَبُّكَ اَنْ یُّنَزِّلَ عَلَیْنَا مَآئِدَةً،، یعنے کیا تمہارا رب ایسا کریگا؟ یہاں استطاعت کا اطلاق فعل پر کیا گیا۔ اور وجہ یہ تھی کہ استطاعت فعل پر لازم ہے (۹) مُسبّب کا اطلاق سبب پر۔ جیسے یُنَزِّلُ لَكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ رِزْقًا،، اور قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَیْكُمْ لِبَاسًا،، لیعنی بارش کہ اُس کے سبب سے رزق اور لباس کا سامان مہیا ہوتا ہے۔ اور قولہ تعؔ لَا یَجِدُوْنَ نِكَاحًا،، یعنے سامان مہر اور نفقہ اور وہ چیزیں جو بیاہ ہوئے آدمی کے واسطے ضروری ہوتی ہیں۔ (۱۰) سبب کا اطلاق مُسبّب پر جیسے قولہ تعؔ مَا كَانُوْا یَسْتَطِیْعُوْنَ السَّمْعَ،، یعنے اُسے ماننا۔ اور اُس پر عمل کرنا۔ جو کہ سُننے ہی سے ظہور میں آتا ہے ٭

تنبیہ: سبب کے سبب کی طرف فعل کی نسبت کرنا بھی اسی نوع میں شامل ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيْهِ"، "كَمَا اَخْرَجَ اَبَوَيْكُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ"، کہ درحقیقت نکالنے کا خدا تعالیٰ ہے اور اس نکالنے کا سبب آدم ؑ کا درخت ممنوعہ کے پھل کو کھانا تھا۔ اور پھل کھانے کا سبب تھا شیطان کا وسوسہ۔ اور یہاں فعل اخراج کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے۔ جو کہ سبب کا سبب تھا۔

(۱۱) ایک شے کا نام اس امر پر رکھنا جو کبھی پہلے تھا مثلاً "وَآتُوا الْيَتَامٰى اَمْوَالَهُمْ"، یعنے ان لوگوں کے مال دیدو۔ جو کہ یتیم تھے۔ کیونکہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیمی باقی نہیں رہتی اور قولہ تعالیٰ "فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ" یعنے عورتیں ان لوگوں سے نکاح کرلیں۔ جو کہ پہلے ان کے شوہر تھے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "مَنْ يَّاْتِ رَبَّهٗ مُجْرِمًا"، کہ اس آنے والے کا نام مجرم دُنیاوی گنہگاریوں کے اعتبار سے رکھا ہے (۱۲) ایک شے کو اس کے انجام کار کے نام سے موسوم کرنا۔ مثلاً "اِنِّيْ اَرَانِيْ اَعْصِرُ خَمْرًا"، یعنے میں نے اپنے تئیں انگور نچوڑتے دیکھا۔ جو کہ آخر کار شراب بنجاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَلَا يَلِدُوْا اِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا"، یعنے ایسے لوگ پیدا کرینگے (جنینگے) جو کہ کفر اور بدکاری کی طرف جائینگے۔ اور قولہ تعالیٰ "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ"، دوسرے مرد کو شوہر کے نام سے موسوم کیا۔ کیونکہ عقد کے بعد وہ شوہر ہی ہوگا۔ اور مباشرت اسی حالت میں کریگا جبکہ شوہر ہوجائیگا۔ یا قولہ تعالیٰ "فَبَشَّرْنٰهُ بِغُلٰمٍ حَلِيْمٍ"، اور "اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلٰمٍ عَلِيْمٍ"، کہ ان آیات میں بچّہ کی صفت اس حالت کے ساتھ کی۔ جو انجام میں اس کو حاصل ہونے والی تھی۔ یعنے علیم اور حلیم۔ (۱۳) اسم حال کا اطلاق محل پر۔ جس طرح قولہ تعالیٰ "فَفِيْ رَحْمَةِ اللّٰهِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ"، یعنی جنت میں کیونکہ رحمت کا محل وہی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ"، یعنے فِي اللَّيْلِ۔ "اِذْ يُرِيْكَهُمُ اللّٰهُ فِيْ مَنَامِكَ" یعنے تیری آنکھ میں۔ حسب قول حسن رضہ کے (۱۴) تیرہویں نوع کے برعکس۔ مثلاً "فَلْيَدْعُ نَادِيَهٗ"، یعنے اس کی مجلس اور قدرت کی تعبیر "یَد" کے ساتھ بھی اسی قبیل سے ہے جیسے "بِيَدِهِ الْمُلْكُ"، اور عقل کی تعبیر قلب کے ساتھ مثلاً "لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا"، یعنے ان کی عقلیں ناکارہ ہیں۔ اور زبانوں کی تعبیر افواہ (مونہوں) کے ساتھ جیسے "وَيَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِهِمْ"، اور قریہ میں رہنے والوں کی تعبیر لفظ قریہ کے ساتھ جس طرح "وَاسْاَلِ الْقَرْيَةَ" میں ہے اور یہ نوع اور اس کے قبل کی نوع دونوں قولہ تعالیٰ "خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"، پر جمع ہوگئی ہیں۔ اس لئے کہ زینت کا لینا بوجہ اس کے مصدر ہونے کے غیر ممکن ہے۔ پس مراد اس کا محل ہی تھا۔ اور اس پر حال کا اسم بولا گیا۔ اور خود مسجد میں زینت کا لیا جانا واجب نہیں۔ اس واسطے وہاں نماز مراد ہوگی۔ اور محل کا اسم حال پر بولا جائیگا۔

(۵) ایک شئے کا اُس کے آلہ کے نام سے موسوم کرنا ۔ مثلاً ” وَاجْعَلْ لِّيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْاٰخِرِيْنَ
یعنی ثنائے حسن (اچھی تعریف) کیونکہ زبان ثناء کا آلہ ہے اور ” وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا
بِلِسَانِ قَوْمِهٖ “ یعنے اُسی کی قوم کی زبان میں (۶) ایک شئے کا نام اُس کے ضد (مخالف شئے)
کے نام پر رکھنا ۔ مثلاً ” فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ “ حالانکہ بشارت کا حقیقی استعمال مسرت
بخش خبر میں ہوتا ہے ۔ اور اسی قبیل سے ہے ۔ ایک شئے کے داعی (بلانے والے) کو اُس شئے
سے صارف (پھیرنے والے) کے نام سے موسوم کرنا ۔ اس بات کو سکاکی نے بیان کیا ہے ۔
اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ” مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ “ کو پیش کیا ہے ۔ یعنے مَا دَعَاكَ اِلٰى اَنْ
لَّا تَسْجُدَ “ یعنی کس چیز نے تجھ کو سجدہ نہ کرنے پر آمادہ بنایا ۔ اور اس طرح پر ” لا “ زایدہ ہونے کے
دعوے سے بھی جان بچ گئی ۔ (۷) فعل کی اضافت ایسی شئے کی طرف کرنا کہ وہ فعل اُس سے صادر
ہونا صحیح نہیں ۔ مگر تشبیہاً ایسا کر دیا گیا ۔ مثلاً ” جِدَارًا يُّرِيْدُ اَنْ يَّنْقَضَّ “ کہ اس میں دیوار کی
صفت ارادہ کے ساتھ کی گئی ہے ۔ اور ارادہ در اصل جاندار چیزوں کی صفات میں سے ہے ۔
لیکن اس مشابہت کے اعتبار سے کہ گویا وہ دیوار اپنے ارادہ سے گرنا چاہتی ۔ اور اسی لئے
جھکی ہے ۔ اُسے اس وصف سے متصف بنا دیا ۔ (۸) فعل کو بولنا ۔ اور اُس کی مشارفت[1] مقاربت[2]
اور اُس کا ارادہ مراد لینا ، مثلاً ” فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ “ یعنے وہ میعاد مقررہ پر پہنچے
کے قریب آگئیں ۔ اور عدت کا زمانہ گذرنے کو آیا ۔ کیونکہ عدت کے بعد پھر امساک نہیں ہوتا ۔
اور قولہ تعالیٰ ” فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ “ میں بلوغ کا لفظ مجاز نہیں ۔ بلکہ حقیقت ہے ” فَاِذَا
جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ “ یعنے جبکہ اُن کی موت آنے کا وقت
قریب ہوا ۔ اور اس توجیہ سے وہ مشہور اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے ۔ جس کا مفہوم ہے
کہ موت آجانے کے وقت تقدیم اور تاخیر متصور نہیں ہو سکتی ” وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ
خَلْفِهِمْ ۔ الآیۃ “ یعنے اگر وہ چھوڑنے کے قریب ہوتے ہیں ۔ تو ڈرتے ہیں ۔ کیونکہ خطاب
وصی لوگوں کی طرف ہے ۔ اور خبر بہ نسبت کہ اُن کی طرف بہ حکم ترک سے پہلے متوجہ ہوتا ہے
اس واسطے کہ وہ لوگ ترک کے بعد خود ہی مردہ ہو جائینگے ۔ اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا
یعنے جبکہ تم قیام کا ارادہ کرو ” فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ “ یعنے جبکہ قراءت کا ارادہ کرو تاکہ
استعاذہ قراءت کے قبل ہو ” وَكَمْ مِّنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَا فَجَآءَهَا بَاْسُنَا “ یعنے ہم نے اُس کے ہلاک
کرنے کا ارادہ کیا ۔ ورنہ اس بات کو نہ مانیں ۔ تو حرفِ فاء کے ساتھ عطف صحیح نہ ہوگا اور
بعض لوگوں نے اسی نوع کے تحت میں قولہ تعالیٰ ” وَمَنْ يَّهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ “ کو بھی

[1] فعل پر مشرف ہونا ۔ یعنے اس کے کرنے کے نزدیک ہو جانا ۔ [2] فعل کے نزدیک ہونا ۱۲ ۔

داخل کیا ہے جس کا مفہوم ہے۔ کہ خدا جس کو ہدایت دینے کا ارادہ کرتا ہے وہی ہدایت پاتا ہے۔ اور یہ قول بہت پیارا ہے۔ تاکہ اس طرح شرط اور جزا دونوں باہم متحد نہ ہو جائیں

(۱۹) قلب۔ اور یہ یا تو اسناد کا قلب ہوتا ہے جس طرح "ما ان مفاتحہ لتنوء بالعصبۃ" یعنی لتنوء العصبۃ بھا+ اور "لکل اجل کتاب" یعنی لکل کتاب اجل" وحرمنا علیہ المراضع" یعنی ہم نے اس کو دودھ پلانے والیوں پر حرام بنایا (حرمناہا علی المراضع) "ویوم یعرض الذین کفروا علی النار" یعنی۔ تعرض النار علیہم۔ اس واسطے کہ جو چیز پیش کی جانے والی ہے۔ وہ ایسی شئے ہے جسے کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ "وانہ لحب الخیر لشدید" یعنی۔ وان حبہ للخیر" ولن یردک بخیر" یعنی یرد بک الخیر" فتلقی آدم من ربہ کلمات" اس واسطے کہ حقیقت کلمات کی ہیں تعلیم حاصل کرنے والے آدمؑ ہی تھے۔ چنانچہ اسی باعث سے اس کی قراءت "فتلقی آدم من ربہ کلمات" بھی آئی ہے۔ یا یہ ہوگا کہ عطف کو مقلوب کر دیا گیا ہوگا جس طرح "ثم تول عنہم۔ فانظر" یعنی۔ فانظر ثم تول۔ اور "ثم دنا فتدلی" یعنی۔ تدلی فدنا۔ کیونکہ وہ لٹکتے ہی کے ساتھ قریب ہونے کے جانب مائل ہوا۔ اور یا تشبیہ کو مقلوب بنا دیا گیا ہوگا جس کا بیان آگے چل کر تشبیہ کی نوع میں آئے گا۔ (۲۰) ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ کے مقام پر قائم کرنا اس نوع کے تحت میں کئی اور انواع ہیں۔ از انجملہ ایک یہ ہے۔ کہ مصدر کا اطلاق فاعل پر ہو۔ اس کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "فانہم عدو لی" اور اسی وجہ سے اس کو مفرد لایا گیا۔ اور مصدر کا اطلاق مفعول پر بھی ہوتا ہے۔ جیسے "ولا یحیطون بشیء من علمہ" یعنی اس کی معلومات میں سے کسی چیز پر آگاہ نہیں ہو سکتے۔ اور "صنع اللہ" یعنی اس کی مصنوع اور "جاؤا علی قمیصہ بدم کذب" یعنی مکذوب فیہ" کیونکہ کذب اقوال کی صفت ہے اجسام کی صفت نہیں آتا۔ اور از انجملہ دوسری بات یہ ہے۔ کہ مبشر بہ پر "بشریٰ" کا اطلاق، اور مھوی پر ہوی کا۔ اور مفعول پر فعول کا اطلاق کیا جائے۔ تیسرے یہ کہ فاعل اور مفعول کا اطلاق مصدر پر ہو۔ مثلاً "لیس لوقعتہا کاذبۃ" یعنی تکذیب" بایکم المفتون" یعنی فتنہ۔ مگر یہ اس اعتبار پر کہ حرف با زائدہ ہے۔ چوتھے فاعل کا اطلاق مفعول پر۔ مثلاً "ماء دافق" یعنی مدفوق اور "لا عاصم الیوم من امر اللہ الا من رحم" یعنی لا معصوم۔ اور "جعلنا حرما آمنا" یعنی مأموناً فیہ" اور اس کے برعکس بھی یعنی مفعول کا اطلاق فاعل پر کیا جاتا ہے۔ جیسے "انہ کان وعدہ مأتیا" یعنی آتیا۔ اور "حجابا مستورا" یعنی ساترا۔ اور اس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ اپنے باب پر داخل ہے۔ اور اس کے معنے ہیں۔ مستورا عن العیون لا یحس بہ احد" بمعنی فعیل (صفت مشبہ) کا اطلاق مفعول کے معنے ہیں۔ جیسے "وکان الکافر علی ربہ ظہیرا"

ت ششم۔ مفرد، مثنیٰ، اور جمع، میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق۔ مفرد کے مثنیٰ پر اطلاق ہونے کی مثال ہے "وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَحَقُّ اَنْ يُّرْضُوْهُ"، یعنی اُن دونوں کو راضی کرو۔ مگر چونکہ دونو کی رضامندیاں باہم لازم و ملزوم تھیں اس واسطے مفرد کا صیغہ لایا گیا۔ اور مفرد کے جمع پر اطلاق ہونے کی مثال ہے "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ" یعنی بہت سے انسان۔ اس دلیل سے کہ اُس میں سے استثناء کی گئی ہے۔ اور "اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا"، اور اس کی دلیل "اِلَّا الْمُصَلِّيْنَ"، کا اس میں سے مستثنیٰ ہونا ہے۔ اور مثنیٰ کے مفرد پر اطلاق ہونے کی مثال ہے "اَلْقِيَا فِيْ جَهَنَّمَ"، یعنی الق ڈال دے، اور ہر ایک ایسا فعل جو کہ صرف ایک ہی چیز کے ہونے کے ساتھ دو چیزوں کے طرف نسبت کیا گیا ہو۔ وہ اسی قسم سے ہے مثلاً "يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ"، حالانکہ موتی اور مونگا ایک ہی قسم کے دریا (یعنی شور دریا) سے نکلتا ہے نہ کہ شیریں دریا سے۔ پھر اسی کی نظیر ہے "وَمِنْ كُلٍّ تَاْكُلُوْنَ لَحْمًا طَرِيًّا وَّتَسْتَخْرِجُوْنَ حِلْيَةً تَلْبَسُوْنَهَا"، اور خبر بنیست کہ زیور (یعنی موتی) دریائے شور ہی سے برآمد ہوتا ہے۔ "وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيْهِنَّ نُوْرًا"، یعنی فی احدٰھن۔ "نَسِيَا حُوْتَهُمَا"، حالانکہ بھولنے والے صرف یوشع تھے جس کی دلیل یہ ہے۔ کہ اُنھوں نے موسیٰ سے کہا تھا۔ "اِنِّيْ نَسِيْتُ الْحُوْتَ"، اور نسیان کی نسبت اُن دونوں کی طرف ایک ساتھ اس وجہ سے کی گئی کہ موسیٰ نے سکوت برتا تھا۔ "فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ" حالانکہ تعجیل دوسرے ہی دن میں ہوتی ہے "عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ"، الفارسی نے کہا ہے، یعنے دو قریوں میں سے ایک قریہ کا آدمی، اور قولہ تعالیٰ "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ" اس نوع میں سے نہیں ہے۔ اور یہاں ایک ہی جنت مراد نہیں۔ مگر اس بارہ میں فرّاء نے اختلاف کیا ہے (اُس کے نزدیک یہ آیت بھی نوع مذکور میں شامل ہے) اور ابن جنی کی کتاب ذوالقد میں آیا ہے۔ کہ قولہ تعالیٰ "اَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِيْ وَاُمِّيَ اِلٰهَيْنِ"، بھی اسی نوع سے ہے۔ کیونکہ صرف عیسیٰ معبود بنائے گئے ہیں۔ نہ یہ کہ اُن کی ماں بی بی مریم ؑ بھی اور مثنےٰ کے جمع پر اطلاق کئے جانے کی مثال ہے "ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ"، یعنے کرّات (بار بار بہت سی مرتبہ) کیونکہ نگاہ کا تھکنا بغیر کثرت نظر کے ممکن نہیں اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ"، کو اسی قبیل سے شمار کیا ہے۔ اور جمع کے مفرد پر اطلاق کرنے کی مثال "قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ"، ہے۔ یعنی ارجعنی (مجھے پھر لوٹا) اور ابن فارس نے قولہ تعالیٰ "فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ"، کو بھی اسی نوع میں شامل کیا ہے۔ کیونکہ "ارْجِعْ اِلَيْهِمْ"، کی دلیل سے رسول (قاصد) ایک ہی شخص تھا۔ اور اس میں کچھ کلام ہے۔ اس واسطے کہ اس میں احتمال ہے۔ کہ اُس بادشاہ نے سفارت کے سرغنا سے خطاب کیا ہو۔ خصوصاً اس لحاظ سے اور بھی یہ

خیال پختہ ہوتا ہے۔ کہ بادشاہوں کی یہ عادت اور اُن کا یہ دستور ہرگز نہیں پایا جاتا۔ کہ وہ ایک شخص کو کسی دربار میں قاصد بناکر ارسال کریں۔ اور "فنادتہ الملائکۃ"، "ینزل الملائکۃ بالروح"، یعنے جبرئیل؏ اور "اذ قتلتم نفسا فادارءتم فیہا"، حالانکہ قاتل ایک ہی تھا۔ ان مثالوں کو بھی ابن فارس نے اسی نوع میں داخل کیا ہے۔ اور جمع کے مثنیٰ پر اطلاق کرنے کی مثال "قالتا اتینا طائعین"، "قالوا لا تخف خصمان بغی بعضنا علیٰ بعض"، "فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس"، یعنے کئی ایک بھائی (اخوان)، "فقد صغت قلوبکما"، یعنے قلباکما۔ "وداؤد وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث تا قولہ تعالیٰ وکنا لحکمہم شاہدین"۔ اور ساتویں ماضی کا اطلاق ہے مستقبل پر۔ کیونکہ اس کا وقوع ثابت اور یقینی ہے۔ مثلاً "اتیٰ امر اللہ"، یعنی قیامت اور اس کی دلیل ہے۔ قولہ تعالیٰ "فلا تستعجلوہ" اور "ونفخ فی الصور فصعق من فی السمٰوٰت"، "واذ قال اللہ یاعیسیٰ ابن مریم ءانت قلت للناس"، "وبرزوا للہ جمیعا"، اور "ونادیٰ اصحاب الاعراف"، اور اس کے برعکس یعنے مستقبل کا اطلاق ماضی پر۔ تاکہ وہ دوام اور استمرار کا فائدہ دے۔ گویا کہ وہ واقع ہوکر استمرار پا گیا۔ جیسے "اتامرون الناس بالبر وتنسون"، "واتبعوا ما تتلوا الشیاطین علیٰ ملک سلیمان"، یعنے تلت (انھوں نے پڑھا)، "ولقد نعلم"، یعنے علمنا، اور "قد یعلم ما انتم علیہ"، یعنے علم (جان لیا) "فلم تقتلون انبیاء اللہ"، یعنے قتلتم (تم نے ان کو قتل کیا) اور ایسے ہی "فریقا کذبتم وفریقا تقتلون"، "ویقول الذین کفروا لست مرسلا"، یعنے قالوا (انھوں نے کہا) اور اس نوع کے لواحق میں سے یہ بات ہے۔ کہ مستقبل کی تعبیر اسم فاعل یا اسم مفعول کے ساتھ کی جائے۔ اس واسطے کہ وہ زمانہ حال کی حقیقت ہے نہ کہ استقبال میں جیسے "وان الدین لواقع"، اور "ذالک یوم مجموع لہ الناس"، آٹھویں خبر کا اطلاق ہے طلب پر۔ خواہ وہ طلب امر ہو یا نہی، یا دعا اور یہ بات اس واسطے کی جاتی ہے۔ کہ اس طلب پر لوگوں کو آمادہ بنانا مقصود ہوتا ہے جس سے یہ معلوم ہو۔ کہ گویا وہ بات ہوگئی۔ اور اب وقوع کے بعد اس کی خبر دی جارہی ہے زمخشری کہتا ہے "ایسی خبر کا وارد ہونا جس سے امر یا نہی مراد ہو۔ صریحی امر یا نہی سے زیادہ بلیغ ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ گویا اس طلب میں بجا آوری کی طرف سرعت کی گئی ہے۔ اور وہ کام اس قدر جلد ہوگیا ہے۔ کہ اس کی خبر بھی دی گئی۔ مثلاً "والوالدات یرضعن"، "والمطلقات یتربصن"، "فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج"، رفع کی قراءت کے اعتبار پر۔ "وما تنفقون الا ابتغاء وجہ اللہ"، یعنے تم بجز رضائے الٰہی کی خواہش کے اور کسی امر کے لئے خواہش نہ کرو۔ "لا یمسہ الا المطہرون"، یعنے لا یمسہ (اس کو مس نہ کریں)، "واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا اللہ"، یعنے لا تعبدوا اور اس کی

دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا"، "لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللّٰهُ لَكُمْ"، یعنی
اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَهُمْ - اور اس کے برعکس یعنے طلب کا اطلاق خبر پر ہوتا ہے جس طرح "فَلْيَمْدُدْ لَهُ
الرَّحْمٰنُ مَدًّا" یعنے یمدّ - "اِتَّبِعُوْا سَبِيْلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ"، یعنے وَنَحْنُ حَامِلُوْنَ - کہ اسکی
دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَاِنَّهُمْ لَكَاذِبُوْنَ"، کیونکہ کذب کا ورود خبر ہی پر ہوا کرتا ہے "فَلْيَضْحَكُوْا
قَلِيْلًا وَّلْيَبْكُوْا كَثِيْرًا"، **الکواشی** کا قول ہے کہ "پہلی آیت میں امر کا خبر کے معنے میں ہونا بلیغ
تر ہے - اس واسطے کہ وہ لزوم کو متضمن ہے مثلاً "اِنْ زُرْتَنَا فَلْنُكْرِمْكَ" - سے اُن لوگونیں
اکرام کو واجب بنانے کی تاکید مراد لیتے ہیں اور **ابن عبد السلام** کہتا ہے کہ اس کی وجہ
امر کا ایجاب کے لیئے ہونا حالتِ ایجاب میں خبریت سے مشابہ ہوا کرتا ہے - نویں یہ کہ ندا کو تعجب
کے موضع میں رکھیں - جیسے "يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ"، فرا کہتا ہے - اس کے معنے ہیں فَيَا لَهَا
حَسْرَةً "، (یعنے اس کی کیسی حسرت ہے) اور **ابن خالویہ** کا قول ہے کہ یہ مسئلہ قرآن
کے مسایل میں سے سب سے بڑھ کر دشوار اور سخت ہے - کیونکہ حسرت کو ندا نہیں کیا جاتا
بلکہ ندا اشخاص کی ہوتی ہے - اور اس کی وجہ یہ ہے - کہ ندا کا فایدہ مخاطب کو آگاہ بنانا ہے
لیکن یہاں پر تعجب کے معنے بنتے ہیں "دسویں یہ کہ جمع کثرت کے موضع پر جمع قلت کو رکھتے
ہیں - جیسے "وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُوْنَ"، اور جنت کے غرفے (کھڑکیاں) بے شمار ہیں -
"هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللّٰهِ"، بحالیکہ آدمیوں کے رتبے خدا کے علم میں لامحالہ دس کی تعداد سے
زاید ہیں "اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ" "اَيَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ"، اور اس آیت میں جمع قلت لانے کا
نکتہ مکلفین پر آسانی کرنا ہے - اور اس کے برعکس یعنے جمع قلت پر جمع کثرت کا اطلاق مثلاً
"يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ"، گیارہویں یہ کہ اسم مونث کو کسی اسم مذکر کی تاویل کے اعتبار
پر مذکر وارد کیا جائے - مثلاً "فَمَنْ جَاءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ"، یعنی وعظ - اور "وَاَحْيَيْنَا بِهٖ بَلْدَةً
مَّيْتًا"، بلدۃ کو مکان کے ساتھ تاویل کر کے "فَلَمَّا رَاَ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّيْ"، یعنے شمس
یا، طالع کو اور "اِنَّ رَحْمَتَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِيْنَ"، **جوہری** کہتا ہے "یہاں رحمت احسان
کے معنے میں لیکر مذکر بنا دی گئی" اور **شریف مرتضیٰ** کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَلَا يَزَالُوْنَ مُخْتَلِفِيْنَ
اِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ"، میں اسم اشارہ رحمت ہی کے لیئے ہے اور اولٰئک
اس واسطے نہیں کہا - کہ رحمت کی تانیث غیر حقیقی ہے - اور یہ وجہ بھی قرار دی جا سکتی ہے
کہ اس کا "اَنْ يَّرْحَمَهُمْ"، کی تاویل میں ہونا جایز ہے - بارہویں مذکر کی تانیث - جیسے "اَلَّذِيْنَ
يَرِثُوْنَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيْهَا"، کہ یہاں فردوس کو مونث بنا دیا حالانکہ وہ مذکر ہے - اور
اسے جنت کے معنے پر محمول کر کے ایسا کیا گیا - "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا"،

اِس میں عشر کو مونث بنا دیا۔ اِس حیثیت سے۔ کہ حرف ہا کو حذف کر کے عشر کو امثال کی طرف مضاف بھی کر دیا۔ حالانکہ امثال کا واحد مثل مذکر ہے (اور یہ بابت نامناسب معلوم ہوتی ہے۔ کہ امثال جس کا واحد مذکر ہے اُس کی جانب مضاف ہونے کی حالت میں عشر کو مونث قرار دیا جائے۔) اور کہا گیا ہے کہ عشر کی تانیث اس لحاظ سے کی گئی۔ کہ امثال کی اضافت ضمیر حسنات کی طرف ہوئی ہے۔ جو کہ مونث ہے۔ اور اسی اضافت کے باعث امثال نے بھی تانیث کا لباس پہن لیا۔ (یعنے اُس میں تانیث آگئی) پھر دوسرا قول یہ ہے۔ کہ مراعات معنے کے باب سے ہے۔ کیونکہ امثال معنے کے لحاظ سے مونث ہے۔ اور حسنۃ (نیکی) کی مثل حسنۃ (نیکی) ہی ہو سکتی ہے۔ لہذا اس جگہ تقدیر کلام "فَلَهٗ عَشْرُ حَسَنَاتٍ اَمْثَالِهَا" ہوگی اور ہم نے سابق میں جس مقام پر ضروری قواعد کا بیان کیا ہے۔ اُس میں ایک ایسا ہی قاعدہ تذکیر اور تانیث کا بیان بھی کر دیا ہے۔ تیرہویں تغلیب:۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کو اُس کے غیر کا حکم عطا کیا جائے۔ اور دوسری تعریف تغلیب کی یوں کی گئی ہے۔ کہ دو معلوم امروں میں سے ایک امر کو دوسرے پر ترجیح دی جائے۔ اور مرجح لفظ کا امر مرجح اور راجح دونوں پر معاً اطلاق کیا جائے۔ اِس اعتبار سے گویا دو مختلف چیزوں کو دو باہم متفق اشیاء کے قایم مقام بنا یا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ"، "اِلَّا امْرَاَتَهٗ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِيْنَ"، بحالیکہ اس کی اصل "مِنَ الْقَانِتَاتِ وَالْغَابِرَاتِ" تھی۔ پھر حکم تغلیب مونث کو منجملہ مذکر کے شمار کیا گیا۔ "بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ"، اس آیت میں انتم کا پہلو قوم کے پہلو پر غالب بنانے کے لحاظ سے تجھلون میں خطاب (حاضر) کی (علامت تا) لائی گئی۔ حالانکہ قاعدہ اس میں اضافت غائب کی (علامت یا) لانے کا مقتضی تھا۔ کیونکہ وہ قوم کی صفت ہے اور اس بات سے عدول (تجاوز کرنے) کا حسن یہ ہے۔ کہ موصوف دو مخاطبوں کی ضمیر سے خبر پڑا ہے۔ قال "اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَاِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ"، کہ اگرچہ اس میں "مَنْ تَبِعَكَ"، ضمیر غایب کا خواہاں تھا۔ لیکن ضمیر میں مخاطب کو غلبہ دیا گیا۔ اور اس کی خوبی یہ ہے کہ غائب معصیت اور سزا پانے میں مخاطب کا تابع تھا۔ تو اُسے لفظ میں بھی مخاطب کا تابع رکھا گیا۔ اور یہ امر لفظ کے معنے کے ساتھ ارتباط رکھنے کی خوبی عیاں کرتا ہے "وَلِلّٰهِ يَسْبَحُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" میں غیر عاقل کو عاقل پر غلبہ دیا گیا۔ اس لئے کہ یہاں وہ ما کے ساتھ لایا گیا ہے اور اس تغلیب کی وجہ غیر ذوی العقول کی کثرت ہے۔ پھر دوسری آیت میں اُس کی تعبیر لفظ من کے ساتھ کی گئی ہے۔ تو وہاں عاقل کو غلبہ ہوا ہے اور ذوی العقول کے تغلیب کا موجب اُس کا غیر ذوی العقول پر شرف ہے۔ "لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا اَوْ لَتَعُوْدُنَّ فِيْ مِلَّتِنَا"

کہ اُس میں شعیب کو لتعودن ملتنا میں تغلیب کے حکم سے داخل کیا گیا۔ اس واسطے کہ وہ بالکل اصل سے اُس کے مذہب میں داخل ہی نہ تھے۔ پھر عود کی کیا وجہ تھی۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اِنْ عُدْنَا فِیْ مِلَّتِکُمْ" میں بھی یہی ہُوا ہے "فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِکَۃُ کُلُّھُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّآ اِبْلِیْسَ" کہ باعتبار تغلیب ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا گیا۔ کیونکہ وہ پہلے اُنہی میں شامل تھا "یٰلَیْتَ بَیْنِیْ وَبَیْنَکَ بُعْدَ الْمَشْرِقَیْنِ" یعنی مشرق اور مغرب کا فاصلہ ہونا۔ ابن الشجری کہتا ہے کہ اس جگہ مشرق کو بوجہ اُس کے دونو جہتوں میں مشہور تر ہونے کے غلبہ دیا گیا "مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ" یعنی شور اور شیریں حالانکہ "بحر" کا لفظ دریائے شور کے لئے خاص ہے۔ اس واسطے وہ اپنے بڑے ہونے کی وجہ سے غالب کیا گیا "وَلِکُلٍّ دَرَجٰتٌ" یعنے مومنین اور کفار میں سے ہر ایک کے لئے۔ بلندی کے واسطے درجات اور پستی کے لئے درکات کے لفظ استعمال ہیں۔ مگر یہاں اشرف کو غلبہ دینے کی وجہ سے دونوں غلبوں پر درجات ہی کا استعمال کر لیا۔ کتاب البرہان میں آیا ہے۔ تغلیب کے باب مجاز سے ہونے کی علت یہ ہے۔ کہ لفظ کا استعمال ماوضع لہٗ میں نہیں ہوتا ہے۔ دیکھو "قانتین" کا لفظ اُن ذکور کے لئے موضوع ہے۔ جو کہ اس وصف کے ساتھ موصوف ہیں۔ لہٰذا اُس کا ذکور اور اناث دونوں پر اطلاق کرنا اُس کا غیر ماوضع لہٗ پر اطلاق ہے اور ایسے ہی باقی مثالیں بھی۔ چودھویں حروف جر کا استعمال اُن کے غیر حقیقی معنوں میں جیساکہ چالیسویں نوع میں بیان ہو چکا ہے۔ پندرھویں غیر وجوب کے لئے صیغہ افعل کا اور غیر تحریم کے لئے صیغہ لاتفعل کا استعمال اور ایسے ادوات استفہام کا استعمال غیر طلب تصور اور تصدیق کے لئے، اَدَاتِ تمنی، ترجی، اور نداء، کا استعمال اِن امور کے غیر (ماسوا) امور کے لئے جیسا کہ اِن تمام چیزوں کا ذکر النشاء کے بیان میں آئیگا۔ سولھویں تضمین۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شئے کو شئے کے معنے عطا کئے جائیں تضمین حروف اور افعال اور اسماء سب میں ہوتی ہے تضمین حروف کا بیان پہلے حروف جر میں ہو چکا ہے۔ رہی افعال کی تضمین اُس کا یہ حال ہے۔ کہ اگر ایک فعل دوسرے فعل کے معنے کو متضمن ہو گا۔ تو اُس فعل میں ایکساتھ دونوں فعلوں کے معنے پائے جائینگے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ فعل کو ایسے حرف کے ساتھ متعدی لایا جائے۔ کہ اُس کے فعل کے عادت اُس حرف کے ساتھ متعدی ہو کر آنے کی نہیں ہے۔ ایسی حالت میں وہ فعل اپنی یا اُس حرف کی تاویل کا محتاج ہو گا۔ تا کہ اُس حرف کے ساتھ اُس کا تعدیہ صحیح ہو سکے۔ اگر فعل کی تاویل کی جائے۔ تو یہ تضمین فعل ہوگی اور حرف کی تاویل تضمین محرف کہلائے گی۔ اب اس بارہ میں اختلاف ہے۔ کہ اِن دونوں میں سے اولےٰ کونسی تضمین ہے۔ اہل لغت اور نحویوں میں سے ایک ایک گروہ کا قول ہے۔

اگنجایش حروف میں پائی جاتی ہے۔ اور محققین فعل میں توسّع گنجایش ہونے کے قایل ہیں۔ کیونکہ فعل میں تضمین کی کثرت پائی جاتی ہے۔ مثلاً ”عَیْنًا یَّشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ“، کہ ”یشرب“ کا تعدیہ حرفِ مِن کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا یہاں اس کو حرفِ با کے ساتھ متعدی کرنا یا تو اس اعتبار سے ہوگا۔ کہ وہ ”یُروی“، اور ”یَلْتَذُّ“ کے معنے کو متضمن ہے۔ اور یا حرفِ با کو مِن کے معنے میں تضمین کیا جائیگا۔ ”اُحِلَّ لَكُمْ لَیْلَةَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَآئِكُمْ“، میں الرفث بجز اس کے کہ معنی افضا کا متضمن ہو۔ اور کسی طرح اِلیٰ کے ساتھ متعدی نہیں ہوسکتا ”هَلْ لَّكَ اِلٰٓی اَنْ تَزَكّٰی“، اور ان میں اصل یہ ہے۔ کہ وہ ادعوک کے معنے کو متضمن ہو ”یَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ“، عن کے ساتھ بوجہ تضمن معنے عفو اور صفح کے متعدی کیا گیا۔ اور اسماء میں تضمین کی یہ صورت ہے کہ دونوں اسموں کے معنے کا ایک ساتھ فایدہ دینے کے لئے ایک اسم دوسرے اسم کے معنے کو متضمن ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”حَقِیْقٌ عَلٰٓی اَنْ لَّآ اَقُوْلَ عَلَی اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّ“، اس میں حقیق حریصٌ کے معنے کو متضمن ہے اور اس بات کا فایدہ دیتا ہے کہ وہ قول حق کا محقوق۔ اور اس کے کہنے پر حریص ہے اور تضمین کے مجاز ہونے کا باعث یہ ہے۔ کہ لفظ کی وضع حقیقت اور مجاز دونوں کیواسطے ایک ساتھ نہیں ہوئی ہے۔ لہٰذا ان دونوں کو ایک جا کرنا مجاز ہی ہوگا۔

فصل

اور کچھ نوعیں ایسی ہیں جن کو داخلِ مجاز شمار کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔ (۱) حذف:۔ یہ مجاز کی ایک نوع مشہور ہے اور بعض لوگوں نے اس کے مجاز ہونیسے انکار کیا ہے۔ کیونکہ مجاز اس بات کا نام ہے کہ لفظ کو اس کے موضوع لہٗ کے ماسوا دوسری چیز میں استعمال کیا جائے۔ اور حذف کی یہ حالت نہیں ہوتی۔ **ابن عطیہ** کہتا ہے مضاف کا حذف کرنا بہت بڑا اور عین مجاز ہے۔ اور اس کے سوا ہر ایک حذف داخلِ مجاز نہیں ہوتا۔“ فرّا کا قول ہے کہ حذف میں چار قسمیں ہیں۔ ایک قسم پر لفظ اور اس کے معنے کی صحت من حیث الاسناد موقوف ہوتی ہے۔ جیسے ”وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ“، یعنی اہلہا کیونکہ قریہ کی طرف سوال اسناد صحیح نہیں ہوتا۔ دوسری قسم حذف کی وہ ہے۔ جو کہ بغیر اسناد کے بھی صحیح ہو جاتی ہے۔ لیکن اس پر وقوف پانے کا ذریعہ شرع ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ“ یعنی فافطر فعدۃ۔ تیسری قسم حذف کی وہ ہے۔ کہ باعتبار عادت اس پر وقوف حاصل ہوتا ہے۔ شرعاً نہیں۔ جیسے ”اِضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ“، یعنی فضربہٗ اور چوتھی قسم حذف کی وہ ہے جسکے

محذوف پر کوئی غیر شرعی دلیل دلالت کرتی ہے اور وہ دلالت از روئے عادت نہیں بنتی۔ جیسے "فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ"، دلیل اس بات پر قایم ہوئی کہ سامری نے رسول (جبریل علیہ السلام) کے سُم اسپ کے نشان سے ایک مٹھی بھر خاک اُٹھالی تھی۔ اور ان چاروں قسموں میں بجز قسم اوّل کے کوئی اور قسم مجاز نہیں ہے زنجانی اپنی کتاب معیار میں لکھتا ہے۔ کہ "حذف کو اُسی وقت مجاز شمار کیا جاسکتا ہے جبکہ کوئی حکم بدل گیا ہو۔ ورنہ جس حالت میں حکم کا کوئی تغیر نہ ہوا ہو۔ جیسے ایسے مبتدا کی خبر کو حذف کرنا۔ جو کہ کسی جملہ پر موقوف ہے۔ تو یہ مجاز نہ ہوگا۔ کیونکہ کلام کے باقی ماندہ حکم اس سے کچھ بھی متغیر نہیں ہوتا۔ اور قزوینی نے کتاب الایضاح میں لکھا ہے کہ "جس حالت میں کسی حذف یا زیادتی کی وجہ سے کلمہ کا اعراب متغیر ہو جائے تو وہ مجاز شمار ہوگا۔ جیسے "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ"، اور "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"، ورنہ اگر حذف یا زیادتی تغیر اعراب کے موجب نہ ہوں تو اُسے مجاز بھی نہ کہنا چاہیے مثلاً "اَوْ كَصَيِّبٍ"، اور "فَبِمَا رَحْمَةٍ"، (۲) تاکید :۔ بہت سے لوگوں نے اس کو مجاز کہا ہے۔ کیونکہ تاکید بھی اُسی بات کا فایدہ دیتی ہے۔ جس کا فایدہ پہلے کلمہ نے دیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ حقیقت ہے۔ طرطوشی کا قول ہے اور اس کو وہ اپنی کتاب العمد میں بیان کرتا ہے۔ کہ "جو شخص تاکید کو مجاز کے نام سے موسوم کرے ہم اس سے دریافت کرینگے۔ کہ جس وقت میں عجل عجل یا اسی طرح کی مثالوں میں تاکید اور مؤکد دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں۔ تو اب اگر دوسری لفظ میں مجاز کو روا رکھا جائے۔ تو پہلے لفظ میں بھی مجاز کا ماننا جایز ہوگا۔ کیونکہ دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں اور جس وقت پہلے لفظ کا مجاز پر حمل کرنا باطل ہوگا۔ اُس وقت دوسرے کا مجاز ماننا بھی باطل ٹھہریگا۔ کیونکہ وہ لفظ بھی اوّل کے مانند ہے۔ (۳) تشبیہ :۔ ایک گروہ کا قول ہے۔ کہ یہ بھی مجاز ہے۔ مگر درحقیقت یہ مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے زنجانی معیار میں بیان کرتا ہے اور تشبیہ کے حقیقت ہونے کی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ منجملہ معانی کے ایک معنی ہے اور اس کے کچھ الفاظ ایسے ہیں جو کہ اس معنے پر دلالت کرتے ہیں۔ اس واسطے اس میں لفظ کو اس کے موضوع سے نقل کرنیکی صورت ہی ظہور پذیر نہیں ہوسکتی۔ اور شیخ عزالدین کا قول ہے۔ کہ اگر یہ تشبیہ کسی حرف کے ساتھ ہو۔ تو وہ حقیقت ہوگی۔ اور اگر حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہو۔ تو اس حالت میں مجاز ہو جائیگی۔ جس کی وجہ یہ ہے۔ کہ حذف مجاز کی قسم سے ہے (۴) کنایہ اور اس کے بارہ میں چار مذاہب ہیں۔ اوّل یہ کہ وہ حقیقت ہے۔ ابن عبد السلام۔ لکھتا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے۔ کیونکہ کنایہ کا استعمال اپنے ما وضع لہ میں ہی کیا گیا ہے اور اس سے مراد یہ لی گئی ہے کہ وہ اپنے موضوع لہ کے غیر پر دلالت کرے۔ دوم۔ یہ کہ وہ مجاز ہے۔ سوم یہ کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز۔ اور کتاب تلخیص کا مصنف اسی امر کی طرف گیا ہے۔ کیونکہ وہ مجاز میں اس امر کو

منع کرتا ہے کہ معنے حقیقی اور معنے مجازی ایک ساتھ مراد لئے جائیں۔ لیکن کنایہ میں اس نے یہ امر جایز رکھا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ وہ کنایہ کو مجاز کی قسم نہیں شمار کرتا۔ اور جو تھا مذہب جو کہ شیخ تقی الدین سبکی کا مختار ہے یہ ہے کہ کنایہ کی تقسیم حقیقت اور مجاز دونوں کی جانب ہوتی ہے اگر لفظ کا استعمال اس کے معنے میں یوں کیا جائے۔ کہ اس سے لازم معنے بھی مراد ہوں۔ تو اس حالت میں وہ حقیقت ہے۔ اور اگر معنے مراد نہ لئے جائیں۔ بلکہ لازم کی تعبیر بواسطۂ ملزوم کے کی جائے۔ تو بوجہ اس کے کہ اس کا استعمال غیر ما وضع لہٗ میں ہوا ہے۔ وہ مجاز ہوگا۔ اور خلاصہ ان تمام اختلافات کا یہ ہے۔ کہ اگر لفظ کا استعمال معنی ما وضع لہٗ میں غیر ما وضع لہٗ کا فایدہ دینے کی غرض سے ہوا ہے۔ تو وہ حقیقت ہے۔ اور اگر استعمال اور افادت دونوں اعتباروں سے اس لفظ کے ساتھ اس کے موضوع کا غیر مراد ہے۔ تو وہ مجاز ہے (۵) تقدیم اور تاخیر:۔ ایک گروہ نے اس کو بھی مجاز کی قسم سے شمار کیا ہے اس لئے کہ جس چیز کا رتبہ بعد میں آنے کا ہے۔ اس کو مقدم کرنا۔ جیسے کہ مفعول کو مقدم کرنا۔ اور جس چیز کا رتبہ پہلے آنیکا ہے۔ اُسے پیچھے ڈالدینا۔ مثلاً فاعل کو مفعول سے مؤخر لانا دونوں مقدم اور مؤخر چیزوں کے مرتبہ اور حق میں کمی اور نقصان ڈالتا ہے کتاب البرہان میں آیا ہے کہ تقدیم اور تاخیر صحیح قول کے لحاظ سے مجاز میں داخل نہیں ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ مجاز نام ہے ما وضع لہٗ کے اس جانب نقل کرنے کا جس کے لئے وہ موضوع نہ ہوا ہو۔ (۶) التفات: شیخ بہاء الدین سبکی کا قول ہے میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا۔ جس نے التفات کے حقیقت یا مجاز ہونے کی نسبت کوئی ذکر کیا ہو۔ مگر اس حیثیت سے کہ اس کے ساتھ کوئی تجرید نہیں پائی جاتی میرے خیال میں یہ حقیقت ہے +

فصل

موضوعاتِ شرعیہ مثلاً۔ صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم، اور حج وغیرہ حقیقت اور مجاز دونوں وصفوں کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں۔ اور یہ بات دو اعتباروں سے کہی جاتی ہے۔ اگر شرعی اصطلاحات ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے۔ تو یہ حقیقتیں ہیں اور لغوی معنوں کا لحاظ کر کے دیکھیں۔ تو یہ مجازات ٹھہرتے ہیں +

فصل

حقیقت اور مجاز کے مابین متوسط درجہ کے الفاظ۔ تین چیزوں کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں واقع ہوتی ہیں۔ ایک۔ لفظ استعمال ہونے سے پہلے حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں رہتا ہے۔ یعنی نہ حقیقت ہوتا ہے۔ اور نہ مجاز بلکہ ان دونوں کے بین بین۔ قرآن میں یہ قسم پائی ہی نہیں جاتی۔ اور ممکن ہے کہ سورتوں کے اوائل (آغاز) کے الفاظ اس قول کے اعتبار سے کہ وہ کلام کی ترکیب میں استعمال ہونے والے حروف کی طرف اشارہ ہیں۔ دوسرے اعلام۔ اور تیسرے وہ لفظ جو کہ مشاکلت میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً "وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللّٰهُ" اور "جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا" کہ بعض لوگوں نے ان کی بابت حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس کے قائل نے کہا ہے۔ ان کے واسطہ مابین الحقیقت والمجاز ہونے کی علامت یہ ہے۔ کہ ان کا استعمال ما وضع لہ میں نہیں ہوا ہے۔ اور جن امور میں ان کا استعمال ہوا ہے یہ ان کے واسطے موضوع نہیں ہوئے ہیں۔ لہٰذا یہ حقیقت نہیں ہو سکتی۔ اور چونکہ مستعمل فیہ سے ان کا کوئی معتبر علاقہ بھی نہیں۔ لہٰذا مجاز کہلانے کے بھی قابل نہیں۔ یہ تقریر ابن جابر کی جو شرح اس کے رفیق نے لکھی ہے۔ اس میں یونہی مذکور ہے۔ مگر میں کہتا ہوں۔ کہ ظاہری اطوار سے یہ مجاز ثابت ہوتے ہیں۔ اور ان کی تعلق ما ستعمل فیہ سے مصاحبت کا علاقہ ہے +

خاتمہ،، مجاز کے اقسام میں ایک قسم مجاز المجاز کی بھی بیان ہوئی ہے اور وہ یہ ہے۔ کہ حقیقت سے اخذ کیا ہوا مجاز بجائے حقیقت کے قائم کیا جائے۔ اور پھر اس کے بعد دوسرا مجاز اور لایا جائے اور پہلے مجاز کو دوسرے مجاز سے بوجہ ان کے کہ ان دونوں کی مابین کوئی علاقہ ہے مجاز ڈالا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا" کہ یہ مجاز سے مجاز بڑا ہے اسواسطے کہ وطی کا تجوز لفظ سِر کے ساتھ کیا گیا۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ غالباً وطی کا وقوع پردہ ہی میں ہوا کرتا ہے۔ اور وطی کے ساتھ مجازاً عقد کو مراد لیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ عقد ہی وطی کا مسبب ہے۔ لہٰذا پہلے مجاز کی صحیح بنانے والی چیز ملازمت ہے اور دوسرے کو سببیت نے صحیح بنایا ہے۔ اور آیت کے معنے ہیں "لَا تُوَاعِدُوْهُنَّ عَقْدَ نِكَاحٍ"، یعنی ان کو عقد نکاح میں لانے کی دھمکی نہ دو۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ"

بھی ہے۔ کیونکہ مومن کا قول "لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ"، اِس لفظ کے مدلول کو دل سے صحیح ماننے کی بابت مجاز ہے۔ اور اِس مجاز کا علاقہ ہے سببیّت کیونکہ توحید کا زبانی اقرار دل سے اقرار توحید کرنے کا مسبب ہے۔ اور خدا کو ایک ماننے کی تعبیر لا الٰہ الا اللّٰہ کے ساتھ اِس قسم کی ہے۔ جیسے کہ مقول فیہ کی تعبیر قول کے ساتھ کرنا مجاز میں شمار ہوتا ہے اور ابن السّید نے قولہ تعالیٰ "اَنْزَلْنَا عَلَیْکُمْ لِبَاسًا"، کو بھی اِسی قسم سے شامل بتایا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بندوں پر نازل کی جانے والی شے خود ہی نفس لباس کی قسم سے سم نہیں۔ بلکہ وہ پانی ہے۔ جو کھیتی کو اُگاتا ہے۔ اور اُسی کھیتی کی پیداوار رُوئی سے سُوت کاتا جاتا ہے۔ پھر سُوت سے لباس کے لئے کپڑا بنا جاتا ہے پس یہ بھی مجاز در مجاز ہوا +

نوع ترپین قرآن کی تشبیہ اور اُسکے استعارات۔

تشبیہ۔ بلاغت کی انواع میں سب سے اشرف اور اعلےٰ نوع ہے۔ مبرّد اپنی کتاب کامل میں لکھتا ہے۔ کہ "اگر کوئی شخص تشبیہ کو کلامِ عرب کا بہت زیادہ حصّہ بیان کرے تو اِس بات کو بعید نہ خیال کرنا چاہیئے"۔ ابو القاسم بن البندار البغدادی نے تشبیہات قرآن کے بیان میں ایک مستقل کتاب تصنیف کر ڈالی ہے اور اُس کتاب کا نام اُس نے الجُمان رکھا ہے ایک جماعت جن میں سکاکی بھی شامل ہے تشبیہ کی تعریف یوں کرتی ہے کہ اگر ایک امر اپنے معنے میں کسی دوسرے امر کے ساتھ شرکت رکھنے پر دلالت کرتا ہے۔ تو اُس کا نام ہے تشبیہ۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے "تشبیہ اِس بات کا نام ہے کہ نہایت مخفی امر کو کسی واضح تر امر کے ساتھ روشنی میں لایا جائے"، اور اِس کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے "کسی صاحبِ وصف کے ساتھ اُس کے وصف میں ایک شئے کو لاحق کرنا تشبیہ کہلاتا ہے"، بعض شخصوں کا قول ہے کہ "مُشبّہ بہ کے احکام میں سے کوئی حکم مشبّہ کے واسطے ثابت کرنا تشبیہ کہلاتا ہے اور اِس کی غرض یہ ہے کہ اُس شئے کو خفی سے جلی کی طرف لاکر نفس کو اُس کے ساتھ مانوس بنایا جائے۔ اور بعید کو قریب کے طرف لایا جاوے۔ تاکہ وہ بیان کا فائدہ دے سکے"۔ اور کہا گیا ہے کہ "اختصار کے ساتھ معنے مقصود کے کشف کو بھی تشبیہ کی تعریف قرار دیا جاتا ہے"۔ ادوات تشبیہ حروف، اسماء، اور افعال تینوں قسم سے آتے ہیں حروف میں سے "کاف" مثلاً "کرماد"، اور "کانّ" جیسے "کَاَنَّہٗ رُءُوْسُ الشَّیَاطِیْنِ"، اسماء میں سے "مثل" اور "شبہ" یا ان دونوں کے مانند اور الفاظ جو کہ مماثلت

اور۔ مشابہت، سے مشتق ہوتے ہیں۔ اس بات کو طیبیؒ نے کہا ہے۔ اور مثل کا لفظ ایسی ہی حالت اور صفت میں استعمال کیا جاتا ہے۔ جس کی کوئی شان ہو اور اس میں کچھ غرابت (حیرت انگیز بات) بھی پائی جاتی ہو۔ جیسے "مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هٰذِهِ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ" اور افعال کی مثالیں یہ ہیں "يَحْسَبُهُ الظَّمْاٰنُ مَآءً" اور "يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰى" کتاب تلخیص میں سکاکی کی پیروی میں کہا گیا ہے" اور بعض اوقات کوئی ایسا فعل ذکر کیا جاتا ہے۔ جو کہ تشبیہ کی خبر دیتا ہے۔ تو فعل تشبیہ قریب میں لایا جاتا ہے۔ جیسے تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں "عَلِمْتُ زَيْدًا اَسَدًا" اور ظن اور عدم تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں "حَسِبْتُ زَيْدًا اَسَدًا" اور ایک جماعت کہ از انجملہ طیبی بھی ہے۔ اس قول کی مخالف ہے۔ وہ لوگ کہتے ہیں "ان کی خبر تشبیہ ہونے میں ایک طرح کی پوشیدگی (گول بات) رہ جاتی ہے۔ اور اس سے زیادہ ظاہر اور صاف بات یہ ہے۔ کہ کہا جائے فعل نزدیکی اور دوری میں حال تشبیہ کی خبر دیتا ہے۔ اور یہ کہ اداتِ تشبیہ محذوف اور مقدر ہیں۔ کیونکہ بغیر ان کے معنے درست نہیں ہوتے۔

تشبیہ کی قسمیں: تشبیہ کی تقسیم کئی اعتبارات سے ہوتی ہے۔ اول تشبیہ اپنے طرفین کے اعتبار سے چار قسموں پر منقسم ہے۔ کیونکہ یا وہ دونوں اطرافِ تشبیہ حسّی ہوں گے۔ یا دونوں عقلی۔ اور یا مشبہ بہ حسّی ہو گا۔ اور مشبہ عقلی یا اس کے برعکس۔ طرفین کے حسّی ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالْقَمَرَ قَدَّرْنٰهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ" اور "كَاَنَّهُمْ اَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ" طرفین کے عقلی ہونے کی نظیر ہے۔ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوْبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةً" اس کی مثال کتاب البرہان میں یونہی دی گئی ہے۔ گویا کہ اس کتاب کے مصنف نے تشبیہ کا قسوۃ میں واقع ہونا گمان کیا۔ حالانکہ یہ بات غیر ظاہر ہے۔ بلکہ یہاں تشبیہ قلوب اور الحجارۃ کے مابین واقع ہوئی ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ مثال بھی قسم اول کی رہتی ہے تیسری قسم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "مَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ اَعْمَالُهُمْ كَرَمَادِ ِاشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيْحُ" اور قسمِ چہارم کی مثال قرآن میں واقع نہیں ہوئی۔ بلکہ امام نے اصل سے اسکو منع ہی کر دیا ہے۔ کیونکہ اصل مستفاد ہے حِس سے۔ اور اس لحاظ سے محسوس معقول کی اصل ٹھہرتی ہے۔ اور محسوس کی تشبیہ معقول کے ساتھ اس بات کی مستلزم ٹھہرتی ہے۔ کہ اصل کو فرع اور فرع کو اصل بنا دیا جائے۔ حالانکہ یہ غیر جائز امر ہے۔

اور قول لغو، "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَ اَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ" کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے +

تشبیہ کی دوسری تقسیم اُس کی وجہ کے اعتبار سے مفرد اور مرکب کی طرف ہوتی ہے۔ تشبیہ مرکب اس کا نام ہے کہ وجہ تشبیہ کا انتزاع کئی ایسے امور سے کیا جائے۔ جو کہ ایک دوسرے کے ساتھ باہم جمع کیے گئے ہیں۔ مثلاً قول لغو، "كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا" کہ یہ تشبیہ حمار کے احوال سے مرکب ہے اور وہ حالات یہ ہیں۔ کہ ایک حد درجہ کی مفید چیز سے باوجود اس کے کہ وہ اُس کے اپنے ساتھ رکھنے میں تکلیف برداشت کرتا ہے۔ تاہم اُس سے نفع اُٹھانے سے محروم ہے اور قول لغو، "اِنَّمَا مَثَلُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَآءٍ اَنْزَلْنٰهُ مِنَ السَّمَآءِ۔ تا قولہ لغو، كَاَنْ لَّمْ تَغْنَ بِالْاَمْسِ"۔ اس آیت میں دس جملے ہیں۔ اور اُن سبھوں سے ملکر مجموعی طور پر تشبیہ کی ترکیب بدیں حیثیت واقع ہوئی ہے۔ کہ اُس میں کچھ بھی ساقط ہو جائے۔ تو تشبیہ مختل ہو جائیگی اس لئے کہ یہاں دُنیا کی حالت کو اُس کے جلد تر گذر جانے، اُس کی نعمتوں کے فنا ہو جانے۔ اور لوگوں کے اُس پر فریفتہ ہونے کے بارہ میں اُس پانی کی حالت سے مشابہ بنانا مقصود تھا۔ جو کہ آسمانوں سے نازل ہوا۔ اور اُس نے انواع واقسام کی جڑی بوٹیاں اُگائیں، اپنی آرائش اور رنگکاری سے روئے زمین کو جامۂ فاخرہ پہننے والی دُلھن کی طرح سنوار دیا۔ یہاں تک کہ جب اہل دُنیا اُس دُنیا کی طرف مایل ہو گئے۔ اور اُنھوں نے گمان کیا۔ کہ یہ دُنیا تمام خرابیوں اور زوال سے بری ہے۔ تو یکایک خدا لغو کا عذاب اُس پر نازل ہُوا۔ اور وہ اس طرح مِٹ گئی۔ کہ گویا کل تک کچھ چیز ہی نہ تھی۔ بعض علماء نے کہا ہے "دُنیا کو پانی کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ دو امر ہیں۔ امر اوّل یہ کہ پانی اگر ضرورت سے زاید لیا جائے۔ تو مضر اور بقدر حاجت لیا جائے۔ تو فایدہ مند ثابت ہوتا ہے اور یہی حالت دُنیا کی ہے۔ اور امر دوم یہ کہ اگر تم پانی کو مٹھی میں روکنا چاہو۔ اور اُس میں بند کرو۔ تو خاک بھی ہاتھ نہیں آئیگا۔ بس یہی کیفیت دُنیا کی ہے۔ اور قول لغو، "مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ۔ الآیۃ"، اس آیت میں اللہ پاک نے اپنے اُس نور کو جسے وہ مومن کے قلب میں ڈالتا ہے۔ ایسے چراغ سے تشبیہ دی ہے جس میں روشنی کے تمام اسباب جمع ہو گئے ہیں۔ کہ وہ مشکات میں رکھا ہُوا اور مشکاۃ ایسے مختصر طاق کو کہتے ہیں۔ جس میں منفذ نہیں ہوتا۔ اور اُس کا بغیر منفذ

کے ہونا اس واسطے ہے تاکہ وہ نگاہ کو خوب جمع اور لبستہ رکھ سکے۔ پھر اس تشبیہ میں مصباح کو ایک فانوس کے اندر رکھا ہے اور وہ فانوس صفائی میں چمکدار ستارہ کے مانند ہے چراغ کا تیل بھی تمام تیلوں میں نہایت صاف اور عمدہ جلنے والا ہے اس واسطے کہ وہ اس درخت کا تیل ہے جو چراغ کے وسط میں ہے۔ نہ مشرقی ہے اور نہ مغربی اور نہ دن کے دونوں کناروں (صبح و شام) میں اُسے آفتاب کا سامنا کبھی ایک کنارہ میں کرنا پڑتا ہے بلکہ اُس پر آفتاب کی تابش بحد معتدل ہو کر پڑتی ہے۔ اور خدا تعالیٰ نے مومن کے لئے بھی ایک مثال دی ہے۔ پھر اُس نے کافر کے واسطے دو مثالیں دی ہیں ایک مثال ہے "کَسَرَابٍ بِقِیْعَۃٍ الآیۃ" اور دوسری مثال ہے "کَظُلُمَاتٍ فِیْ بَحْرٍ لُجِّیٍّ۔ الخ" اور یہ بھی تشبیہ ترکیب ہے ۔

تیسری تقسیم بھی کسی اور اعتبار پر کئی قسموں کی طرف ہوتی ہے ایک یہ کہ جس چیز پر حاسّہ کا وقوع ہوتا ہے۔ اُس کو ایسی چیز سے مشابہ بنایا جائے جس پر حاسّہ کا وقوع نہیں ہوتا استعارہ میں نقیض اور ضد کی شناخت پر اعتماد کیا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں کا ادراک حاسّہ کے ادراک سے بلیغ تر ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِيْنِ" چونکہ انسانوں کے دلوں میں شیطانوں کی ڈراؤنی صورت کا خیال بسا ہوا ہے اور گو انھوں نے شیاطین کی شکل بظاہر نہیں دیکھی ہے تاہم وہ یہی خیال کرتے ہیں کہ شیطان بڑا کریہ المنظر اور خوفناک صورت ہوگا لہٰذا اس آیت میں لفظ درخت زقوم کے پھل کو ایسی چیز سے تشبیہ دی جو بلاشک وشبہ بُری اور بھونڈی سمجھی جاتی ہے۔ دوم اس کے برعکس یعنے ایسی چیز جس پر حاسّہ کا وقوع نہیں ہوتا ہے اس کو محسوس شئے کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً۔ الآیۃ" کہ اس میں غیر محسوس شئے یعنی ایمان کی تشبیہ محسوس چیز یعنے سراب کے ساتھ دی گئی۔ اور اس کے جامع معنے یہ ہیں کہ باوجود سخت حاجت اور کمال ضرورت کے بھی توہم کو باطل ثابت کیا جاتا ہے تیسرے غیر معمولی شئے کی تشبیہ معمولی چیز سے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ" اور یہاں مشبّہ اور مشبّہ بہ کے مابین لگانگت پیدا کرنے والی بات صرف ظاہری اونچان ہے چہارم غیر بدیہی شئے کی تشبیہ بدیہی امر سے مثلاً "وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ" اور یہاں پر جامع امر بڑائی ہے اور اس کا فایدہ یہ ہے کہ خوبی صفت اور افراط وسعت کے بیان سے لوگوں کو جنت کا شایق بنایا جائے۔ پنجم جس چیز کو صفت میں کوئی قوت نہیں حاصل ہے اُس کو ایسی چیز کے مشابہ قرار دینا۔ جو کہ صفت میں کچھ قوت رکھتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ" اور اس میں جو امر مشبّہ اور مشبّہ بہ کو

باہم جمع کرتا ہے۔ وہ عظمت ہے اور اسکا فایدہ یہ ہے کہ لطیف تریں پانی میں بڑے بڑے بھاری بھرکم اجسام کو قابو میں رکھنے کی قدرت کا بیان کیا جائے اور دکھایا جائے کہ اس میں مخلوقات کو باربرداری اور تھوڑی ہی مسافت میں دُور دراز کے سفر طے کر لینے کے کیسے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اور پھر اس کا ملزوم یعنے ہوا کا انسان کے قابو میں ہونا بھی اسی کے ضمن میں مفہوم ہوتا ہے غرضکہ اس کلام میں فخر اور احسانات کا شمار کرانے کی بہت بڑی بنیاد ڈالی گئی ہے۔ اور انہی پانچ مذکورۂ بالا وجوہ پر قرآن کی تشبیہات جاری ہوتی ہیں +

چھٹی تقسیم ایک اور اعتبار سے مؤکد اور مرسل کی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ مؤکد وہ ہے جس میں اداتِ تشبیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعہ "وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ" یعنی "مثل مَرِّ السَّحَابِ" اور قولہ تعہ "وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ" اور قولہ "وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ" + اور مرسل اُس قسم کا نام ہے جس میں اداتِ تشبیہ حذف نہیں ہوتے۔ مگر محذوف الادات زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اُس میں امر دوم کو مجازاً امر اوّل کی جگہ پر رکھا گیا ہے +

قاعدہ:۔ اصل یہ ہے کہ تشبیہ کے ادات مُشَبَّہ پر داخل ہوں مگر کبھی اُس کا دخول مشبّہ پر بھی ہوتا ہے۔ اور یہ بات یا تو مبالغہ کے ارادہ سے ہوتی ہے پس اس حالت میں تشبیہ کو منقلب کر کے مُشَبَّہ ہی کو اصل رہنے دیتی ہے۔ مثلاً قولہ تعہ "قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا"، کہ اصل میں اس کو "إِنَّمَا الرِّبَا مِثْلُ الْبَيْعِ" کہنا چاہیئے۔ کیونکہ کلام ربا کے بارہ میں ہو رہا ہے۔ نہ کہ بیع کے بارہ میں مگر اس سے عدول کر کے ربا کو اصل بنا دیا۔ اور بیع کو جواز میں اُس کے ساتھ ملحق کر کے یہ ظاہر کیا۔ کہ وہ حلال ہونے کے سزاوار ہے اور اسی قسم سے ہی قولہ تعہ "أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ"، کہ ظاہر میں اُس کو برعکس ہونا چاہیئے۔ کیونکہ روئے سخن اُن بت پرستوں کی طرف ہے۔ جنھوں نے بتوں کو خدا تعہ سے مشابہ قرار دیکر معبود بنایا تھا۔ اور اسطرح غیر خالق کو خالق کے مثل کیا تھا۔ پس یہاں اُن لوگوں کو مخاطب بنانے میں اصل کے ساتھ وارد کیا گیا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین نے بتوں کی عبادت میں حد اعتدال سے گذر کر بُت پرستی ہی کو عبادت کی اصل بنا لیا تھا۔ اور اُن کی تردید بھی اُنہی کے عقائد کے موافق وارد کی گئی ہے۔ اور کسی حالت میں وضوحِ حال کی غرض سے بھی ایسا ہوتا ہے مثلاً "وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ"، اس صورت میں اصل سے عدول کرنے کا سبب یہ ہوا، کہ آیت کے معنے "وَلَيْسَ الذَّكَرُ الَّذِي طَلَبَتْ كَالْأُنثَىٰ وَهَبَتْ"، ہیں۔ اور کہا گیا ہے۔ کہ نہیں بلکہ فواصل کی مُراعات کے سبب سے ایسا کیا گیا۔ کیونکہ اس آیت سے قبل "إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ" آیا ہے۔ اور کبھی حرفِ تشبیہ کا داخلہ مشبہ اور مشبّہ بہ دونوں کے سوا ایک

غیر چیز پر ہُوا کرتا ہے - اور ایسی حالت میں مخاطب کی فہم پر اعتماد کیا جاتا ہے کہ وہ اصل مُراد کو سمجھ لیگا - جیسے قولہ تعم " کُونُوْا اَنْصَارَ اللّٰہِ کَمَا قَالَ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ "، الآیتہ - یہاں پر مُراد یہ ہے - کہ تم لوگ خدا تعالیٰ کے مددگار اور سچے دل سے حکم ماننے والے رہو - جو حالت کہ عیسیٰ عم کے مخاطب لوگوں کی اُس وقت تھی - جبکہ اُنھوں نے یہ کہا تھا - کہ ہم انصار اللہ ہیں +

قاعدہ :- مدح میں یہ قاعدہ ہے - کہ ادنےٰ کو اعلےٰ کے ساتھ مشابہ کیا جاتا ہے اور ذم (مذمت) میں اعلیٰ کو ادنےٰ کے ساتھ - کیونکہ مذمت ادنیٰ کا مقام ہے اور اعلےٰ اُس پر طاری ہے - چنانچہ مدح میں کہا جائیگا - حصیٰ کالیاقوت "، یاقوت کی ایسی کنکریاں اور ذم میں " یاقوت کالزجاج "، کانچ کا ایسا یاقوت کہا جائیگا - اور یہی حالت صدب میں بھی ہوگی - اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعم " یٰنِسَآءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ "، یعنی نزول میں نہ کہ علو میں " اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِیْنَ کَالْفُجَّارِ "، یعنی تباہ حالی میں - مدعا یہ ہے کہ ہم اُن کو ایسا نہ بنائیں الہتہ اسی اعتبار پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے - کہ قولہ تعم " مَثَلُ نُوْرِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ "، میں خداوند کریم نے اعلےٰ کو ادنےٰ کے ساتھ مشابہ فرمایا ہے - اور یہاں مقام صدب کا نہیں ہے - کہ ایسا کرنا جائز ہوتا - اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے - کہ خداوند کریم نے محض مثال کو مخاطب لوگوں کے ذہنوں سے قریب بنانیکے واسطے ایسا فرمایا ہے کیونکہ اُس کے نور سے کوئی اعلےٰ چیز بھی ہی نہیں جسکے ساتھ تشبیہ دیجاتی +

فائدہ :- ابن ابی الاصبع کہتا ہے " قرآن میں دو چیزوں کی تشبیہ دو ہی چیزوں یا اس سے زاید کے ساتھ کہیں واقع نہیں ہوئی ہے بلکہ اُس میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے

فصل

مجاز کو تشبیہ کے ساتھ جفت کرنے سے ان کے مابین ایک نئی چیز استعارہ پیدا ہوگئی پس استعارہ بھی مجاز ہے اور اُس کا علاقہ ہے مشابہت دوسری تعریف استعارہ کی یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ اُس چیز میں استعمال کیا جانیوالا لفظ ہے - جو چیز کہ اصلی معنی کے ساتھ مشابہ کی گئی ہو - اور صحیح تر قول اُس کے مجاز لغوی ہونے کا ہے کیونکہ وہ مُشبہ بہ کیلئے موضوع ہے نہ کہ مُشبہ کے واسطے اور نہ ہی وہ اُن دونوں سے عام تر ہے لہٰذا تمہارے قول " رَأَیْتُ أَسَدًا یَرْمِیْ "، میں لفظ اسد درندہ جانور کے لئے موضوع ہے نہ کہ بہادر آدمی یا اُن دونوں سے بڑھکر کسی عام معنے کے لئے جیسے مثال کے طور پر - جرئی حیوان - کہ اسطرح

لفظ اسد کا اطلاق ان دونوں پر حقیقتہً اسی انداز سے ہو سکے جس طرح کہ حیوان کا اطلاق ان دونوں پر ہوتا ہے۔ اور استعارہ کی بابت مجازِ عقلی ہونا بھی کہا جاتا ہے جس کے معنے یہ ہیں۔ کہ اس میں ایک عقلی امر کے اندر تصرف ہوتا ہے۔ نہ کہ لغوی امر میں۔ اس کا سبب یہ ہے۔ کہ استعارہ کا اطلاق مشبّہ پر اس وقت تک نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ اس کے جنس مشبّہ بہ میں داخل ہونے کا ادعا نہ کیا جائے۔ اور اس دعوی کے بعد اس کا استعمال خاص ما وضع لہ میں ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایسی لغوی حقیقت بن جاتی ہے۔ کہ بجز تنہا اسم کو نقل کر لینے کے اور کوئی دوسری بات اس میں نہیں پائی جاتی۔ اور مجرد اسم کی نقل کبھی استعارہ نہیں۔ اس واسطے کہ اس میں کوئی بلاغت نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل اعلام منقولہ ہیں کہ اس میں نقل ہونے کے باوجود کسی بلاغت کا پتہ نہیں ملتا۔ لہذا اب علاوہ ازیں اور کوئی صورت باقی نہیں رہی۔ کہ وہ مجاز عقلی ہو۔ اور بعض علماء کا قول ہے۔ استعارہ کی حقیقت یہ ہے کہ کلمہ کسی معروف بہا شے سے ایک ایسی شے کی جانب عاریتاً لے لیا جائے۔ جو کہ معروف بہا نہیں ہے اور اسبابِ استعارہ میں شے خفی کا اظہار اور ایسے ظاہر کا مزید وضوح ہے۔ جو کہ جلی نہیں ہوتا۔ حصول مبالغہ کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے۔ یا یہ سب باتیں مقصود ہوتی ہیں۔ اظہار خفی کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ وَاِنَّهٗ فِیْ اُمِّ الْكِتٰبِ" کہ اس کی حقیقت وَاِنَّهٗ فِیْ اَصْلِ الْكِتٰبِ" تھی چنانچہ اصل کے لئے اُمّ کا لفظ مستعار لے لیا گیا۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ جس طرح اصل سے فرع کا نشو و نما ہوتا ہے۔ اسی طرح ماں اولاد کے نشو پانے کی جگہ ہے اور اس کی اصل یہ ہے۔ کہ جو چیز مرئی دکھائی دینے والی نہیں اس کی ایسی مثال پیش کی جائے۔ کہ وہ مرئی ہو جائے۔ اور اس طرح سننے والا سماع کی حد سے منتقل ہو کر آنکھوں سے دیکھنے کی حد میں پہنچ جائے۔ اور یہ بات بیان میں حد درجہ کی بلیغ ہے اور جو چیز کہ جلی (واضح) نہیں ہے۔ اس کے ایضاح کی ایسی مثال کہ وہ جلی ہو جائے۔ قولہ تعالیٰ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ" ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بیٹے کو رحمت اور مہربانی کے طور پر ماں باپ کے سامنے عاجزی کرنے کا حکم دیا جائے۔ لہذا لفظ ذُلّ کے ساتھ پہلے جانب کی طرف استعارہ کیا گیا اور پھر جانب کیلئے "جناح" کا لفظ مستعار لیا گیا اس استعارہ کی قریب تر تقدیر ہے "واخفض لهما جانب الذل" یعنی تو فروتنی کے ساتھ اپنے پہلو کو جھکا۔ اور یہاں استعارہ کی حکمت یہ ہے کہ ناقابلِ دید چیز کو نمایاں و پیش نظر کر دیا جائے تاکہ بیان میں حسن پیدا ہو اور چونکہ اس مقام پر مراد یہ تھی۔ کہ بیٹا اپنے والدین کے سامنے عاجزی اور خاکساری کر کے اوج کمالِ پہلو فروتنی کا باقی نہ چھوڑے اس واسطے حاجت ہوئی کہ استعارہ میں ایسا لفظ لیا جائے

پہلے لفظ سے زیادہ بلیغ ہو چنانچہ اس غرض سے جَنَاح کا لفظ لیا گیا کیونکہ اس میں اس طرح کے معنے پائے جاتے ہیں جو پہلو جھکانے سے حاصل نہیں ہوتے۔ مثلاً پہلو کا جھکانا یہ بھی ہے کہ کوئی شخص اپنا بازو تھوڑا سا نیچا کر دے اور یہاں مراد یہ ہے کہ اس قدر جھکے کہ پہلو زمین سے ملجائے گویا بالکل فرش ہو جائے اور یہ بات بجز اس کے کہ چڑیوں کی طرح بازوں (پروں) کا ذکر کیا جائے اور کسی صورت میں ممکن نہیں تھی + اور مبالغہ کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَفَجَّرْنَا الْاَرْضَ عُیُوْنًا" کہ اس کی حقیقت "وَفَجَّرْنَا عُیُوْنَ الْاَرْضِ" ہے یعنی ہم نے زمین کے چشموں کو جاری کیا لیکن اگر اسی طرح اس کی تعبیر کر دیجاتی تو اس میں وہ مبالغہ کبھی نہ آتا جو کہ پہلی عبارت میں ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام روئے زمین چشموں کا مجمع بنگئی +

فرع - استعارہ کے تین ارکان ہیں (۱) مُسْتَعَار - یہ مُشَبَّہ بِہٖ کا لفظ ہے + (۲) مُسْتَعَار مِنْہُ - یہ لفظ مُشَبَّہ کے معنے ہیں + اور (۳) مُسْتَعَارٌ لَہٗ - اور یہی جامع معنے ہے + اور استعارہ کی قسمیں بکثرت ہیں چنانچہ وہ انہی مذکورۂ بالا ارکان ثلاثہ کے اعتبار سے پانچ قسموں پر منقسم ہوتا ہے - اوّل - محسوس کے لئے محسوس ہی کا استعارہ اور وہ بھی محسوس وجہ سے - مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَیْبًا" اس میں مُسْتَعَار مِنْہُ نار (آگ) ہے مُسْتَعَارٌ لَہٗ شَیْب (بڑھاپا) ہے اور وجہ استعارہ ہے انبساط اور آگ کی روشنی کا بڑھاپے کی سفیدی سے مشابہ ہوتا ہے پھر یہ سب باتیں محسوس ہی ہیں - اور یہ عبارت اس کہنے سے اَبْلَغ ہے کہ بجائے اس کے "اشتعل شَیْبُ الرَّاْسِ" کہا جاتا کیونکہ وہ تمام سر کے لئے شَیْب کے عام ہو جانے کا فائدہ دیتا ہے - اور اسی طرح قولہ تعالےٰ "وَتَرَکْنَا بَعْضَہُمْ یَوْمَئِذٍ یَّمُوْجُ فِیْ بَعْضٍ" بھی ہے - موج کی اصل ہے پانی کی حرکت - لہذا یہاں یہ لفظ بطریق استعارہ ان لوگوں کی حرکت (جنبش) کے بیان میں استعمال کیا گیا - اور سبب جامع اضطراب کی سرعت اور کثرت میں جنبش کا پے درپے ہونا ہے + قولہ تعالےٰ "وَالصُّبْحِ اِذَا تَنَفَّسَ" پَو پھٹنے کے وقت اُفق مشرق سے روشنی اور سپیدہ سحری کے رفتہ رفتہ آشکار ہولے جانے کے واسطے سانس کا تھم تھم کر نکلنا مُسْتَعَار لیا گیا کیونکہ ان دونوں امور میں تدریجی طریقے سے تتابُع (یکے بعد دیگرے آنے) کا جامع موجود ہے اور یہ سب محسوس باتیں ہیں - دوم - عقلی وجہ سے کسی محسوس کے لئے محسوس شئی کا استعارہ - ابن ابی الاصبع کہتا ہے اور یہ استعارہ پہلے استعارہ کی نسبت لطیف تر ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاٰیَۃٌ لَّہُمُ الَّیْلُ نَسْلَخُ مِنْہُ النَّہَارَ" اس مقام پر مستعار منہ لفظ سَلْخ جو کہ بکری کی کھال کھینچنے کو کہتے ہیں اور مُسْتَعَارٌ لَہٗ ہے کَیْل کے مکان سے ضوء کا کشف - یہ دونوں امور حسی ہیں اور ان کا جامع وہ امر ہے جو ایک کے دوسرے پر ترتب سے عقل میں آتا ہے -

اور ایک امر کے حاصل ہو لینے کے بعد حاصل ہوتا ہے مثلاً گوشت کے نمایاں ہونے کا ترتّب کھال اُتارنے پر ہے پس اسی طرح رات کی جگہ سے روشنی کے نمایاں کرنے پر ظلمت کا ظہور مترتّب ہوتا ہے۔ غرضکہ ترتُّب ایک عقلی امر ہے اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ " فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً " کہ حَصِید (کاٹنا) دراصل نبات (روئیدگی) کے لئے بولا جاتا ہے اور جامع معنے ہلاکت (بربادی) ہیں اور یہ عقلی امر ہے + سوم۔ استعارۂ معقول برائے معقول بوجہ عقلی۔ ابن ابی الاصبع اس کو تمام استعارات سے لطیف تر بتاتا ہے۔ اس کی مثال ہے " مَنْ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا " کہ اس میں مُستعار منہُ " رُقادُ " یعنی نیند ہے اور مُستعار لہٗ ہے موت۔ اور اس کے جامع معنے ہیں فعل کا ظاہر نہ ہونا۔ اور یہ تمام امور عقلی ہیں۔ پھر اسی کی مثال ہے قولہ تعالےٰ " وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ " اس میں مُستعار ہے سکوت۔ مستعار منہُ ہے ساکت۔ اور مستعار لہٗ ہے غَضَبُ + چہارم۔ معقول کے لئے محسوس کا استعارہ اور وہ بھی عقلی وجہ سے مثلاً " مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ " کہ اس جگہ لفظ " مَسّ " مستعار لیا گیا حالانکہ اُس کا حقیقی استعمال اجسام میں ہوتا ہے نہ کہ غیر مُجسّم چیزوں میں لیکن یہاں اُس کے مُستعار لینے کی وجہ یہ ہوئی کہ تکلیف کو برداشت کرنے کے لحاظ سے محسوس ہی مان لیا۔ اس کو باہم جمع کرنے والے معنے ہیں۔ لُحُوق۔ اور وہ دونوں عقلی امور ہیں۔ قولہ تعالےٰ " بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ " کہ اس مثال میں " قَذْف " اور " دَمْغ " دونوں الفاظ مُستعار ہیں اور محسوس بھی ہیں پھر اُن دونوں کے لئے حَق اور بَاطِل کے دو لفظ جو کہ معقول ہیں مُستعار لئے گئے۔ قولہ تعالےٰ " ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ " یہاں پر حَبْل (رسّی) جو کہ ایک محسوس شئے ہے عَہد (اقرار) کے لئے جو کہ معقول چیز ہے مُستعار لی گئی۔ قولہ تعالےٰ " فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ " اس مقام پر صَدْع کا لفظ جس کے معنے شیشہ کو توڑنا ہیں اور وہ محسوس ہے ایک معقول امر یعنی تبلیغ کے لئے مُستعار لیا گیا۔ اور جامع ہے تاثیر۔ پھر اگرچہ فَاصْدَعْ بَلِّغْ فعل امر کے معنے میں آیا ہے لیکن یہ اُس کی نسبت سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ تبلیغ کی تاثیر سے صَدْع ٹوٹنے کی تاثیر بڑھی ہوئی ہوتی ہے اس واسطے کہ کبھی تبلیغ کچھ بھی اثر نہیں دکھاتی اور اُس مقام پر صَدْع کا اثر یقینی طور پر ہوتا ہے + " وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ " کے بارہ میں راغب نے کہا ہے۔ " چونکہ ذُل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو انسان کو پستی اور ذلت کے غار میں ڈھکیلتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُسے عالی رتبہ بناتی ہے اس واسطے یہاں پر وہ ذُل مقصود ہے جو کہ انسان کو عالی مرتبت بناتا ہے اور اسی لئے اُس کے واسطے جَنَاح کا لفظ مستعار لیا گیا اور گویا اس طرح

یہ کہا گیا کہ وہ ذلّت استعمال کر جو کہ تجھے خدا کے سامنے عالی مرتبت بنائے گی + اور ایسے ہی قولہٗ "یَخُوضُونَ فِی آیَاتِنَا - فَنَبَذُوہُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ - اَفَمَنْ اَسَّسَ بُنْیَانَهٗ عَلٰی التَّقْوٰی وَیَبْغُونَهَا عِوَجًا - لِیُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَی النُّوْرِ - فَجَعَلْنَاہُ هَبَاءً مَّنْثُوْرًا" فِی کُلِّ وَادٍ یَّهِیْمُوْنَ - اور " وَلَا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُوْلَةً اِلٰی عُنُقِکَ " یہ سب اُسی اِستعارہ کی قِسم سے ہیں جو کہ معقول شئے کے لئے محسوس شئے کے ساتھ کیا جاتا ہے اور اِن سبھوں میں جامع عقلی ہے +

پنجم - محسوس کے لئے معقول کا استعارہ اس کا جامع بھی عقلی ہُوا کرتا ہے - اور اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ " اِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَآءُ " کہ یہاں پر " طَغَا " سے مستعار مِنْہُ ہے تکبّر اور وہ عقلی ہے اور مستعار لَہٗ ہے پانی کی کثرت وہ ہے حِسّی - اور جامِع ہے اِستِعلاء (اظہار بلندی) اور یہ بھی عقلی چیز ہے - پھر اسی کے مانند ہے قولہ تعالےٰ " تَکَادُ تَمَیَّزُ مِنَ الْغَیْظِ " اور وَجَعَلْنَا آیَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً " + اور استعارہ کی یہ نوع لفظ کے اعتبار سے دو قسموں پر منقسم ہوتی ہے - ایک اصلی اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اُس میں لفظ مستعار اسم جنس ہو مثلاً " بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ " کی آیت - اور " مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَی النُّوْرِ " - اور " فِی کُلِّ وَادٍ " وغیرہ آیتیں - اور دوسری قِسم ہے تَبَعی اور اس میں لفظ مستعار اسم جنس نہیں ہوتا بلکہ فعل اور مشتقات میں سے ہُوا کرتا ہے جس کی مثالیں تمام سابق میں بیان کی گئی آیتیں ہیں اور یا لفظ مستعار حروف کی طرح ہوتا ہے مثلاً " فَالْتَقَطَهٗ آلُ فِرْعَوْنَ لِیَکُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا " کہ اس میں التقاط پر عداوت اور حُزن کے ترتُّب کی تشبیہ اُسی التقاط کی عِلّتِ غائی کے اُس پر مُترتّب ہونے کے ساتھ دیگئی اور پھر وہ لام جو کہ مُشَبَّہ بِہٖ کے لئے موضوع تھا اُسے مُشَبَّہ میں مُستَعار لے لیا گیا - اور ایک دوسرے اعتبار پر استعارہ کی تقسیم مُرَشَّحَہ - مُجَرَّدَہ - اور مُطْلَقَہ - کی تین قسموں پر ہوتی ہے - اُن میں سے اوّل یعنی مُرَشَّحَہ بلیغ ترین قِسم ہے اور وہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مستعار مِنْہُ کے مناسب حال اَمر سے مقترن کیا جائے - مثلاً " اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدٰی فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ " یہاں باہم مبادلہ کرنے کی خواہش اور آزمائش باہمی کے لئے اِشْتِرَاء کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر اُس کو اُسی کے حسب حال امور بیع اور تجارۃ سے مُقترن کیا + دوّم یعنی مُجَرَّدَہ وہ استعارہ ہے جو کہ مستعار لَہٗ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے مثلاً قولہ تعالےٰ " فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ " یہاں جُوع (بھوک) کے لئے لِبَاس کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر وہ اِذَاقَة (چکھانے) سے مقترن کیا گیا جو کہ مستعار لَہٗ کے حسب حال شئے ہے اور

اور اگر اسی مثال کو استعارہ ترشیح بنانے کا ارادہ ہوتا تو خداوند کریم "فَاَذَاقَهَا" کی جگہ پر "فَكَسَاهَا" کرتا لیکن بات یہ ہے کہ اس جگہ اِذَاقَة کے لفظ میں باطنی طور پر دُکھ کا مبالغہ عیاں ہونے کی وجہ سے تجرید ہی زیادہ بلیغ ہے اور اُسی کو وارد کیا۔ سوم یعنی استعارۂ مُطلق وہ ہے کہ مستعار منہٗ اور مستعار لہٗ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی لفظاً مستوا کا اقتران نہ پایا جائے۔ پھر ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم۔ تحقیقی۔ تخییلی۔ مکنی۔ اور تصریحی۔ کی چار قسموں پر ہوتی ہے چنانچہ قسم اوّل یعنی تحقیقی وہ ہے کہ اُس کے معنے ازروئے حس متحقق ہوں۔ مثلاً "فَاَذَاقَهَا اللهُ" الآیۃ" یا ازروئے عقل اُس کے معنے ثابت ہوتے ہوں مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكُمْ نُوْرًا مُّبِيْنًا" یعنی بیانِ واضح اور حجت لامع۔ "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" یعنی دینِ حق کیونکہ اِن دونوں میں سے ہر ایک کا ثبوت عقلی طور پر پایا جاتا ہے۔ دوم یہ کہ تشبیہ کو دل میں مخفی رکھکر اُس کے ارکان میں سے بجز مُشَبَّہ کے اور کسی رُکن کی تصریح ہی نہ کریں اور اُس دل میں مخفی رکھی ہوئی تشبیہ پر دلالت قائم کرنے کی غرض اختیار کیجائے کہ مُشَبَّہ کے لئے کوئی ایسا امر ثابت کیا جائے جو کہ مُشَبَّہ بہ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ اِس طرح کی تشبیۂ مُضمر کو استعارہ بالکنایہ اور مکنی عنہا کہا جاتا ہے کیونکہ اُس نے مُشَبَّہ کی تصریح تو نہیں کی بلکہ اُس پر اُس کے خواص کے ذکر کے ساتھ دلالت کی ہے اور اِس قسم کے استعارہ کے مقابل میں استعارۂ تصریحی کو رکھا جاتا ہے۔ اور یہی امر جو کہ مُشَبَّہ بہ کے ساتھ مخصوص ہے اُس کو مُشَبَّہ کے لئے ثابت کر دینا استعارۂ تخییلیہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے اِس واسطے کہ اُس میں مُشَبَّہ بہ کے ساتھ خصوصیت رکھنے والا امر مُشَبَّہ کے لئے مستعار لیا جاتا ہے اور اُسی کے ذریعہ سے وجہِ شبہ میں مُشَبَّہ بہ کا کمال اور قوام حاصل ہوتا ہے اِس لئے کہ یہ بات مُشَبَّہ کے جنس مُشَبَّہ بہ سے ہونے کا خیال دلاتی ہے۔ اور اِس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "اَلَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللهِ مِنْۢ بَعْدِ مِيْثَاقِهٖ" اِس میں عہد کی تشبیہ حَبْل (رسّی) کے ساتھ کی گئی مگر اِس بات کو دل ہی میں مخفی رکھکر بجز عہد کے جو کہ مُشَبَّہ ہے اور کوئی رُکن تشبیہ کا بالتصریح بیان نہیں کیا لیکن لفظ "نقض" (شکستگی) کو جو کہ مُشَبَّہ بہ کی خاصیتوں میں سے ایک اہم خاصیت ہے مُشَبَّہ بہ حَبْل پر دلالت کرنے کے لئے ثبت کر دیا۔ اسی طرح قولہ تعالےٰ "وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَيْبًا" میں مُشَبَّہ بہ "نار" کا ذکر لپیٹ دیا اور اُس پر اُسی کے لازم معنے اشتعال کے ذریعہ سے دلالت پیدا کی۔ قولہ تعالےٰ "فَاَذَاقَهَا اللهُ" الآیۃ" میں اُس شئے کو جو کہ نقصان اور دُکھ کے اثر سے ادراک میں آتی ہے تلخ غذا کے مزہ سے مشابہ بنایا اور اُس پر اِذَاقَت (چکھانے) کے معنے واقع کئے ہیں۔

"خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ" اس کی تشبیہ اس معنے میں کی گئی کہ وہ اچھی طرح مضبوط بندی ہوئی اور مُہر کی ہوئی شئے کے ساتھ حق کو قبول نہیں کرتا اور پھر اُس کے لئے ختم کا لفظ ثبت کیا۔ "جِدَارًا یُّرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ" زندہ اور جاندار کے انحراف کے ساتھ دیوار کا مائل بسقوط ہونا مشابہ قرار دیکر اُس کے لئے ارادہ کا لفظ ثبت کیا حالانکہ ارادہ ذوی العقول کی خاصیت ہے + اور استعارہ تصریحی کی مثال ہے آیت کریمہ "مَسَّتْھُمُ الْبَاْسَاءُ" اور "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا" + علاوہ ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم ذیل کی قسموں میں بھی ہوتی ہے۔ (۱) وِفَاقِیَہ - یہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مشبَّہ اور مشبَّہ بہ دونوں کا اجتماع ایک ہی شئ میں ممکن ہو۔ مثلاً قولہ تعالے "اَوَمَنْ کَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنٰہُ" یعنی ضَالًّا فَھَدَیْنٰہُ" وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اُس کو ہدایت کی یہاں پر اِحْیَاء (زندہ کرنا) کا لفظ ایک شئے کو اُس ہدایت سے جو کہ دلالت علیٰ مَا یُوْصِلُ الی المطلوب کے معنے میں آتی ہے زندہ کرنے کے معنے میں مستعار لیا گیا۔ اور اِحْیَآء اور ہدایت دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ اُن کا اجتماع ایک ہی شئے میں ہوسکتا ہے + (۲) عِنَادِیَہ۔ اس قسم کے استعارہ کو کہتے ہیں جس کے مُشَبَّہ اور مُشَبَّہ بِہٖ کا اجتماع ایک ہی چیز میں غیر ممکن ہو مثلاً موجود کے لئے اسم معدوم کا مستعار لینا کیونکہ اوّل تو اس کا کچھ نفع نہیں اور دوم یہ بات محال ہے کہ موجود اور معدوم کا اجتماع ایک ہی شئ ہو سکے۔ اور استعارۂ عنادیہ ہی کی قسم سے دو اور قسمیں تہکمیّہ۔ اور تملیحیہ بھی متفرع ہوتی ہیں۔ یہ دونوں اس وضع کے استعارات ہیں جن کا استعمال ضد اور نقیض میں ہوتا ہے جیسے قولہ تعالے "فَبَشِّرْھُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ" یعنی اُن کو دُکھ دینے والے عذاب سے ڈرواؤ یہاں بشارت کا لفظ جو کہ مسرّت بخش امر کی خبر دینے کے لئے مستعمل ہے اُنذار (ڈرانے والا) کے معنے میں مستعار لیا گیا جو کہ پہلے معنوں کا بالکل ضِد (مخالف) اَمر ہے اور پھر اُس کی عین کو داخل کیا گیا کیونکہ یہ طریقہ خاکہ اڑانے اور بیوقوف بنانے کا ہے۔ مثلاً "اِنَّکَ لَاَنْتَ الْحَلِیْمُ الرَّشِیْدُ" اور مراد یہ ہے کہ "تو گمراہ احمق ہے" بسبیل حقارت اور "ذُقْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْکَرِیْمُ" + اور پھر ایک دوسرے اعتبار سے اس کی تقسیم ذیل کی قسموں پر ہوتی ہے۔ ایک تمثیلیہ اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اُس میں وجہ شبہ کسی متعدد شے سے منتزَع (نکالی گئی) ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالے "وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰہِ جَمِیْعًا" کہ یہاں بندہ کا خداوند کریم سے مدد چاہنا اور اُس کی حمایت کا وثوق رکھنا اور ہلاکت سے نجات پانا ایسے شخص کی حالت سے مشابہ گردانا گیا جو کہ کسی گہرے غار میں گر پڑا ہو مگر ایک مضبوط رسّی کو پکڑے ہونے کی وجہ سے ہلاکت کا خوف نہ رکھتا ہو اور وہ رسّی کسی بلند جگہ

سے لٹکی ہوئی ہو اور اُس کے ٹوٹنے کا خوف نہو +

تنبیہ - گاہے استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے مثلاً "قَوَارِيرَ قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ" اِس سے مراد یہ ہے کہ وہ برتن نہ تو شیشہ کے ہیں اور نہ چاندی کے بلکہ وہ صفائی میں شیشی کی طرح اور سفیدی میں چاندی کے ہمرنگ ہیں + اور قولہ تعٰ "فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ" میں صَبَّ کنایہ ہے دوام (ہمیشگی) سے اور سوط کنایہ ہے ایلام (دکھ دینے) سے لہٰذا اس کے معنے یہ ہوئے کہ خدا تعالےٰ نے اُن لوگوں کو دائمی دُکھ دینے والا عذاب دیا +

فائدہ - ایک قوم نے مجاز سے انکار کرنے کی بنا پر استعارہ کا بھی بالکل انکار کر دیا ہے اور ایک گروہ نے اُس کے قرآن میں اطلاق ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ استعارہ میں ایک طرح پر حاجت کا وہم دلانا پایا جاتا ہے اور اس واسطے کہ اس کے بارہ میں شرع کی طرف سے کوئی حکم نہیں وارد ہوا ہے - قاضی عبدالوہاب مالکی بھی اسی رائے پر جمے ہوئے ہیں - اور طرطوشی نے کہا ہے کہ " اگر مسلمان لوگ قرآن میں اِستعارہ کا اطلاق کرینگے تو ہم بھی اس کا اطلاق کرینگے ورنہ وہ باز رہینگے تو ہم کو بھی باز رہنا چاہئے اور یہ بات اس قبیل سے ہوگی جیسے کہ " اِنَّ اللّٰهَ عَالِمٌ " ہے - علم کے معنے ہیں عقل مگر ہم بوجہ کسی توقیف (روایت حدیث) نہونے کے خدا تعالےٰ کا وصف عقل کے ساتھ نہیں کرتے یعنے اُس کو عاقل نہیں کہتے +

فائدہ دوم - پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ تشبیہ بلاغت کی سب سے اعلےٰ اور اشرف نوع ہے اور بلیغ لوگوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اِستعارہ اُس سے بھی بڑھکر بلیغ ہے اس واسطے کہ یہ مجاز ہے اور تشبیہ حقیقت ہے اور مجاز بہ نسبت حقیقت کے ابلغ ہوتا ہے - لہٰذا اس حالت میں اِستعارہ فصاحت کا سب سے اعلےٰ مرتبہ ہو گا اور اسی طور پر کنایہ تصریح سے بلیغ تر ہے اور استعارہ کنایہ کی نسبت اَبْلَغ ہے جیساکہ کتاب عروس الافراح میں آیا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اِستعارہ ایسا ہے کہ گویا وہ کنایہ اور اِستعارہ دونوں امور کے مابین جامع ہے - اور اس واسطے بھی کہ وہ قطعاً مجاز ہے اور کنایہ میں اس بات کا اختلاف ہے - پھر اِستعارہ کی انواع میں سے استعارۂ تمثیلیہ سب سے بڑھکر بلیغ ہے جیساکہ کتاب کشاف سے سمجھ میں آتا ہے اور اس کے بعد پھر اِستعارہ مکنیہ کا رتبہ ہے - اس بات کی تصریح طیبی نے کی ہے اور اس کی عِلت یہ ہے کہ اِستعارۂ مکنیہ مجازِ عقلی پر شامل ہوتا ہے - اِستعارۂ ترشیحیہ - اِستعارہ مجرّدہ سے اور مُطلقہ اور

تخئیلیہ۔ استعارہ تحقیقیہ سے بلیغ تر ہوتا ہے۔ اَبلغ ہونے سے یہ مراد ہے کہ تاکید مزید کا فائدہ دے اور کمال تشبیہ میں مُبالغہ عیان کرنے نہ یہ کہ معنے میں کوئی ایسی زیادتی کردے جو اُس استعارہ کے سوا دوسرے استعارہ میں نہ پائی جاتی ہو ٭

خاتمہ۔ ایک ضروری بات یہ ہے کہ استعارہ اور اُس تشبیہ کے مابین جس کا حرفِ تشبیہ محذوف ہوتا ہے جو فرق ہے اُس کو اچھی طرح واضح کر دیا جائے۔ تشبیہ محذوف الاداۃ کی مثال "زَیدٌ اَسَدٌ" ہے۔ زمخشری نے قولہ تعالےٰ "صُمٌّ بُکمٌ عُمیٌ" کے بیان میں یہ بات کہی ہے کہ اگر تم یہاں پر کہو کہ "آیا اس آیت میں جو بات پائی جاتی ہے اُس کو استعارہ کے نام سے موسوم کیا جائے گا؟" تو میں اُس کا جواب یوں دیتا ہوں کہ یہ امر مختلف فیہ ہے اور محقق لوگ اس کو تشبیہ بلیغ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور استعارہ اس لئے نہیں کہتے کہ اُس میں مستعار لہٗ مذکور ہے جو کہ منافق لوگ ہیں اور جز این نیست کہ استعارہ کا اطلاق اُسی مقام پر ہوتا ہے جہاں مستعار لہٗ کا ذکر تہ کر رکھا گیا ہو اور اُس سے خالی ہونے والا کلام اگر اُس پر حال کی یا فحوائے کلام کی دلالت نہ ہو تو اس سے منقول عنہ اور منقول لہٗ مراد لینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ جادو بیان اور پُرگو اور خوش بیان شاعر لوگ تشبیہ کو بالکل اپنے دل سے فراموش کر دیتے اور اُس کا کچھ خیال ہی نہیں کیا کرتے ہیں ٭ اور سکاکی نے اس کی یہ علت قرار دی ہے کہ استعارہ کی ایک شرط یہ ہے کہ بظاہر کلام کا حقیقت پر محمول کرنا اور تشبیہ کا فراموش کر دینا ممکن ہو ٭ پس اس حالت میں "زَیدٌ اَسَدٌ" کا حقیقت ہونا غیر ممکن ہے اور اسی واسطے اُس کا استعارہ ہونا جائز نہیں ہوسکتا۔ اور کتاب الفیاح کے مولف نے بھی اُسی کی پیروی کی ہے ٭ کتاب عروس الافراح میں آیا ہے " اِن دونوں صاحبوں نے جو بات کہی ہے اس کا درست ہونا محال ہے اور استعارہ کی یہ شرط ہرگز نہیں کہ ظاہر میں کلام کے اندر حقیقت کی طرف پھیرے جانے کی صلاحیت پائی جائے۔ بلکہ اگر اس قول کو برعکس کر دیا جائے اور کہیں کہ کلام میں اس کی صلاحیت نہ ہونا ضروری امر ہے کہ یہ بات بے شبہ قریب بفہم ہوگی۔ کیونکہ استعارہ مجاز ہے اُس کے لئے کسی قرینہ کا ہونا لازمی امر ہے لہذا جس وقت میں کوئی قرینہ نہ ہوگا اُس وقت اُسے استعارہ کی طرف پھیرنا محال ہوگا اور پھر ہم اُس کو اُس کی حقیقت کی طرف لے جائینگے اور ہم اگر اُس کو استعارہ قرار دے سکتے ہیں تو محض کسی قرینہ کی مدد سے اب وہ قرینہ لفظی ہو یا معنوی دونوں میں سے کسی ایک قسم کا ضرور ہونا چاہئیے مثلاً "زَیدٌ اَسَدٌ" کہ اَسد کے ساتھ زید کی خبر دینا ہی ایک ایسا قرینہ ہے جو کہ اُس کی حقیقت کے ارادہ سے پھیر رہا ہے

صاحب عروس الافراح کہتا ہے " اور " زَیْدٌ اَسَدٌ " کی مثال میں ہم جس امر کو مختار مانتے ہیں وہ دو قسمیں ہیں۔ کبھی اُس سے تشبیہ مقصود ہوتی ہے اور اس حالت میں حرفِ تشبیہ مقدر ہوتا ہے اور گاہے اُس سے استعارہ مراد ہوتا ہے۔ اس حالت میں حرفِ تشبیہ مقدر نہیں ہوتا اور لفظ اَسَدٌ کا استعمال اپنے حقیقی معنوں میں ہوتا ہے اب اُس کے بعد زید کا ذکر اور اُس کی خبر ایسی چیز کے ساتھ دینا کہ وہ حقیقتاً اُس کے لئے درست نہیں ہوتی یہی ایک قرینہ ہے جو کہ استعارہ کی طرف پھیرلے جاتا اور اُس پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا اگر یہاں پر کوئی قرینہ حرفِ تشبیہ کو حذف کرنے کا قائم ہوگا تو ہم اُس کو استعمال کرلینگے اور اس طرح کا کوئی قرینہ نہ قائم ہوگا تو اب ہم اس تذبذب میں رہیں گے کہ یا تو اس جگہ اضمار ہے اور یا استعارہ مگر استعارہ ماننا بہتر ہے اس واسطے اُسی کی جانب جھک پڑینگے + اس فرق کی تصریح جن لوگوں نے کی ہے از انجملہ ایک شخص عبداللطیف بغدادی بھی ہے اور اُس نے کتاب قوانین البلاغت میں اس کو درج کیا ہے اور حازم نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ "استعارہ اور تشبیہ کے مابین فرق یہ ہے کہ استعارہ میں تشبیہ کے معنے موجود ہونے کی حالت میں بھی اُس کے اندر حرفِ تشبیہ کی تقدیر روا نہیں ہوتی۔ اور تشبیہ بلاحرف اس کے خلاف ہے یوں کہ اُس میں حرفِ تشبیہ کی تقدیر واجب ہے +

نوعِ چون۔ قرآن کے کنایات اور اُسکی تعریضین

منجملہ انواع بلاغت اور اسالیب فصاحت کے کِنَایَۃ اور تَعرِیْض بھی دو نوعیں ہیں پہلے یہ بات بیان ہوچکی ہے کہ کِنَایَۃ تصریح کی نسبت سے بلاغت میں بڑھا ہُوا ہوتا ہے۔ علمِ بیان کے علماء نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ "کِنَایہ ایسا لفظ ہوتا ہے جس سے اُسکے معنے لازم مراد لیا گیا ہو" اور طیبی کہتا ہے "کنایہ اس کا نام ہے کہ شئے کی تصریح کو اُس کے مساوی فی اللزوم کے لئے ترک کردیا جائے اور پھر اُس شئے سے ملزوم کی جانب منتقل ہو" جن لوگوں نے قرآن میں مجاز کے وقوع سے انکار کیا ہے وہ اُس کے وقوع کا بھی اُس میں انکار کرتے ہیں اور اس بات کی بنیاد یہ ہے کہ یہ (کنایہ) بھی مجاز ہے مگر اس کے بارہ میں جو اختلاف ہے وہ اُوپر بیان ہوچکا +

کِنَایہ کے کئی سبب ہیں از انجملہ ایک سبب قدرت کی زیادتی پر آگاہ بنانا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَۃٍ" یہاں نفس واحدہ سے آدمؑ کی طرف کِنَایہ ہے + دوسرا سبب یہ ہے کہ ایک ایسے لفظ کی وجہ سے جو کہ زیادہ خوشنما ہو اصل لفظ کو ترک کردیا جائے

مثلاً "اِنَّ هٰذَا اَخِیْ لَهٗ تِسْعٌ وَّ تِسْعُوْنَ نَعْجَةً وَّاحِدَةً" (بھیڑ) کے ساتھ عورت کی طرف کنایہ کیا گیا کیونکہ اس بارہ میں اہل عرب کی عادت ایسی ہی پائی گئی ہے اور عورتوں کا ذکر تصریحی طور پر نہ کرنا زیادہ اچھا شمار ہوتا ہے اسی وجہ سے قرآن میں فصیح لوگوں کے دستور سے خلاف کسی عورت کا ذکر اُس کے نام کے ساتھ نہیں کیا گیا ہے اور اس میں ایک اچھا نکتہ ہے وہ نکتہ یہ ہے کہ بادشاہ اور معزز لوگ عام جلسوں میں اپنی بیویوں کا ذکر نہیں کیا کرتے اور اُن کا نام نہیں لیتے بلکہ بیوی کا ذکر منظور ہو تو کنایتاً فرش۔ اور۔ عیال یا اسی طرح کے اور الفاظ استعمال کیا کرتے ہیں۔ مگر لونڈیوں کا ذکر آئے تو اُن کے ناموں کے اظہار میں تامّل نہیں ہوتا اور اُن کا ذکر کنایتاً نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ جس وقت نصاریٰ نے بی بی مریمؑ کی شان میں جو کچھ کہنا تھا وہ کہا اُس وقت خدا تعالیٰ نے بی بی مریمؑ کا نام صاف صاف بیان کر دیا مگر یہ بات اُس عبودیت کی تاکید کے لئے نہ تھی جو کہ بی بی مریمؑ کی صفت تھی بلکہ بات یہ تھی کہ حضرت عیسیٰؑ کے باپ تو تھے ہی نہیں جن کی طرف وہ منسوب ہوتے۔ لہٰذا ماں کی جانب اُن کی نسبت کی گئی اور اس لئے بی بی مریمؑ کا نام لینا ضروری ہوا۔ تیسرا سبب یہ ہے کہ اصل بات کو صاف بیان کرنا اس طرح کی چیز ہو جس کا ذکر بُرا شمار ہوتا ہے لہٰذا وہاں کنایہ مناسب معلوم ہوا۔ مثلاً خداوندکریم نے جماع کے لئے مُلَامَسَت۔ مُبَاشَرۃ۔ اِفْضَاء۔ رَفَث۔ دُخُول۔ اور۔ سِرّ (قولہ تعالیٰ "وَلٰکِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا" میں) اور۔ غِشْیَان۔ (قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا تَغَشّٰهَا" میں) کے ساتھ کنایتاً بیان فرمایا۔ ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "مُبَاشَرَت جماع کو کہتے ہیں مگر خدا تعالیٰ کنایہ فرماتا ہے" اور اسی راوی نے ابن عباسؓ ہی سے یہ قول بھی روایت کیا ہے کہ انھوں نے کہا "اللہ تعالیٰ کریم ہے جس امر کو چاہتا ہے کنایتاً بیان کیا کرتا ہے اور یہ کہ رَفَث جماع کے معنےٰ میں ہے۔" اور خدا تعالیٰ نے اپنے قول "وَرَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا عَنْ نَّفْسِهٖ" میں طلب جماع کے لئے لفظ مُراودت کے ساتھ کنایہ فرمایا ہے۔ دوسری جگہ اپنے قول "هُنَّ لِبَاسٌ لَّکُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ" میں جماع یا بغلگیر ہونے کے لئے لِبَاس کے لفظ سے کنایہ فرمایا ہے اور اپنے قول "نِسَآؤُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ" میں مُباشرت کے لئے لفظِ حرث کے ساتھ کنایہ فرمایا اور پیشاب یا اسی کی مثل چیزوں کے لئے کنایتاً غائط کا لفظ ارشاد کیا جیسے قولہ تعالیٰ "اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ" میں آیا ہے اور اس کی اصل قابل اطمینان زمین ہے + اور قضائے حاجت (رفع حاجت) کے لئے اکلُ طَعَام کے ساتھ کنایہ کیا چنانچہ مریمؑ اور اُن کے فرزند کے ذکر میں فرماتا ہے "کَانَا یَاْکُلٰنِ الطَّعَامَ" اور سُرین پیٹنے کے لئے اَدْبَار کا لفظ

کنایتاً استعمال کیا جیسا کہ فرمایا "یَضْرِبُوْنَ وُجُوْهَهُمْ وَ اَدْبَارَهُمْ" ابن ابی حاتم نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول روایت کیا ہے اُس نے کہا "یعنی (اَسْتَاهُمْ) (اپنے چوتڑوں کو پیٹتے ہیں) مگر اللہ پاک کنایہ فرماتا ہے۔" اور اس بیان پر قولہ تعالےٰ "وَالَّتِیْٓ اَحْصَنَتْ فَرْجَهَا" کو پیش کر کے یہ اعتراض بھی وارد کیا جاتا ہے کہ پھر اس میں خدا تعالےٰ نے کیوں لفظ فرج کو بالصراحت بیان کیا ہے؟" اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے قمیص (کرتہ) کا شگاف مراد ہے اور حفاظتِ چاکِ دامان کے ساتھ پاکدامنی کے تعبیر کرنا بہت ہی لطیف اور عمدہ کنایہ ہے کیونکہ اس سے یہ مدّعا ہے کہ وہ عورت اپنے کپڑے کو بھی کسی مشکوک چیز سے متعلق نہیں کرتی لہذا اُس کے کپڑے تک طاہر ہیں۔ جس طرح کہ نیک چلنی کے لئے پاکدامنی کا لفظ کنایہ استعمال ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ" اسی قبیل سے ہے۔ اور یہ گمان کیونکر کیا جا سکتا ہے کہ جبریلؑ کی پھونک بی بی مریمؑ کی شرمگاہ میں پڑی کیونکہ جبریلؑ نے تو صرف اُن کے کرتہ کے گریبان میں پھونک ماری تھی۔ اور اسی کی نظیر قولہ تعالےٰ "وَلَا يَاْتِيْنَ بِبُهْتَانٍ يَّفْتَرِيْنَهٗ بَيْنَ اَيْدِيْهِنَّ وَاَرْجُلِهِنَّ" بھی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس اعتبار پر آیت میں مذکورۂ سابق مجاز المجاز کے طور پر کنایہ در کنایہ ہے چوتھا سبب بلاغت اور مبالغہ کا قصد ہے جیسے قولہ تعالےٰ "اَوَمَنْ يُّنَشَّؤُا فِى الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِيْنٍ" اس میں عورتوں کی نسبت یہ کنایہ کیا ہے کہ وہ آرام پسندی اور بناؤ سنگار کے شوق میں نشو و نما پا کر معاملات پر غور کرنے اور باریک معانی کو سمجھنے سے الگ رہجاتی ہیں۔ اور اگر خدا تعالےٰ یہاں پر اَلنِّسَآءَ کا لفظ لاتا تو اُس سے یہ بات کبھی نہ نکلتی اور پھر مراد یہ تھی کہ ملائکہ سے اس بات کی نفی کی جائے۔ اور قولہ تعالےٰ "بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ" خداوند کریم کے جود و کرم کی بے نہایت وسعت سے کنایہ ہے + پانچواں سبب اختصار کا قصد ہے مثلاً متعدد الفاظ سے محض ایک فعل کے لفظ کے ساتھ کنایہ کرنا۔ جیسے قولہ تعالےٰ "وَلَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ" "فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا" یعنی پس اگر وہ کوئی سورۃ قرآن کی مثل نہ لا سکیں + چھٹا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر ہوتا ہے اُس کے انجام کار پر آگاہ اور متنبہ بنایا جائے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "تَبَّتْ يَدَآ اَبِيْ لَهَبٍ" یعنی وہ جہنمی ہے انجام کار اُس کے جلنے کی جگہ لَہَب (جہنم) کی طرف ہے۔ "حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِيْ جِيْدِهَا حَبْلٌ" یعنی لگائی بجھائی کرنے والی عورت کہ انجام میں اُس کے جانے کی جگہ کندہ دوزخ بنتا ہے اُس کی گردن میں طوق ہوگا + بدر الدین بن مالک نے کتاب المصباح میں بیان کیا ہے "صریح باتوں سے کنایہ کی طرف ایک باریکی کے ارادہ سے عُدول کیا جاتا ہے۔ مثلاً۔ وضاحت

کرنے۔ موصوف کا حال بیان کرنے۔ یا اس کے حال کی مقدار بتلانے۔ یا۔ مدح۔ ذم۔ اختصار پردہ پوشی۔ نگہداشت۔ تعمیہ۔ اور۔ الغاز۔ کے قصد سے۔ یا دشوار امر کی تعبیر آسان بات سے اور بڑے معنے کی تعبیر اچھے لفظ کے ساتھ کرنے کے لئے کنایہ کو وارد کیا جاتا ہے۔ اور زمخشری نے کنایہ کی ایک عجیب وغریب نوع یہ استنباط کی ہے کہ ایک ایسے جملہ کی جانب عمداً قصد کیا جائے جس کے معنے ظاہر عبارت کے خلاف ہوں ایسی حالت میں اُس جملہ کے مفردات (کلمات) کا نہ حقیقت کے طور پر اور نہ مجاز کے ساتھ کچھ بھی اعتبار نہ کیا جائے بلکہ ایک خلاصہ مطلب لے کر اُسی کے ساتھ مقصود کی تعبیر کر دیجائے۔ جیسا کہ قولہ تعالےٰ " الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى " کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ وہ ملک اور حکومت سے کنایہ ہے کیونکہ تخت نشینی سلطنت اور حکومت ہی کے ساتھ ہُوا کرتی ہے لہٰذا اس کو حکومت کا کنایہ قرار دیا گیا + اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ " وَالْاَرْضُ جَمِيْعًا قَبْضَتُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌۢ بِيَمِيْنِهٖ " خدا تعالےٰ کی عظمت و جلالت سے کنایہ ہے اور قبض اور یمین کے لفظوں سے حقیقتاً یا مجازاً دونوں جہتوں کو مراد نہیں لیا ہے +

تذنیب۔ بدیع کی ایسی انواع میں سے جو کنایہ کی مشابہ ہیں ایک چیز اِرداف بھی ہے ارداف اس کا نام ہے کہ متکلّم ایک معنے کا ارادہ تو کرے مگر اُس کی تعبیر نہ ایسے لفظ کے ساتھ کرے جو کہ اُس کے لئے خاصکر موضوع ہُوا ہے اور نہ اشارہ کی دلالت سے اُس کے بیان میں کام لے بلکہ اُس کا ذکر اس طرح کے لفظ سے کرے جو اُسی معنے کا مُرادِف (ہم معنے) لفظ ہے مثلاً قولہ تعالےٰ " وَقُضِيَ الْاَمْرُ " اس کی اصل یہ ہے کہ خدا تعالےٰ جس کے ہلاک ہونے کا حکم دیا وہ ہلاک ہُوا اور جس کی نجات کا حکم فرمایا تھا اُس نے نجات پالی۔ یہاں پر اتنی طویل عبارت سے عُدُول (تجاوز) کر کے محض اِرْداف کے لفظ پر بس کر دیا کیونکہ اُس میں اختصار کے علاوہ اس بات پر بھی متنبہ بنایا گیا ہے کہ ہلاک ہونے والے کی ہلاکت اور نجات پانے والے کا چھٹکارا پانا یہ امر ایک فرمان پذیری کئے گئے حکمران کے حکم سے واقع ہُوا اور کیا ایسے فرمانروا کا فرمان ہے جس کا حکم کبھی پھر نہیں سکتا۔ علاوہ ازیں اَمر (حکم) اس بات کو لازم لیتا ہے کہ اُس کا کوئی آمِر (حکم دینے والا) ہو لہٰذا اُس حکم کا پورا ہو جانا اپنے حکمران کی قدرت اور اُس کی قوّت و طاقت پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اُس کے سزا دینے کا خوف اور اُس کے نیک بدلہ عطا فرمانے کی امید دونوں باتیں اُس حکمران کی فرمان پذیری پر آمادہ بناتی ہیں اور یہ سب باتیں لفظ خاص میں حاصل نہیں ہوتی ہیں + اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ " وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ " میں حقیقت ہے۔ جَلَسَتْ۔ یعنی نوح کی کشتی کوہِ جُودِی پر بیٹھ گئی۔ مگر چونکہ لفظ اِسْتِوَاءٌ میں یہ بات نکلتی

ہے کہ بہت ٹھیک ہو کر ایسے قرینہ سے بیٹھا جس میں کسی طرح کی کجی یا بے اعتدالی نہ تھی اور جلوس کے لفظ میں یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی تھی اس واسطے یہاں خاص معنے کے لفظ کو چھوڑ کر اُس کا مُرادِف لفظ استعمال کیا۔ اور یونہی قولہ تعالےٰ "فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ" میں اصل معنے یہ تھے کہ حوریں پاک دامن ہیں مگر اس بات پر دلالت قائم کرنے کے لئے کہ عفّت کے ساتھ ہی وہ اپنے شوہروں کے سوا کسی غیر مرد پر آنکھ نہیں ڈالتیں اور اُن کے علاوہ کسی اور کی خواہش نہیں رکھتیں اُس سے عُدول کر کے یہ لفظ "قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ" کا استعمال کیا کیونکہ یہ بات عِفّت کے لفظ سے حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔ بعض علماء کا قول ہے کہ کنایہ اور اردافت کے مابین فرق یہ ہے کہ کنایہ لازم سے ملزوم کی جانب انتقال کرنے کا نام ہے اور اردافت یہ ہے کہ کسی مذکور سے متروک کی جانب انتقال کیا جائے۔ اور قولہ تعالےٰ "لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى" بھی اردافت ہی کی مثال ہے جملہ اولیٰ میں باوجود اس کے کہ اس میں جملہ ثانیہ کی طرح "بِالسُّوءِ" کہنے کی مطابقت پائی جاتی تھی تاہم اُس سے عُدول کر کے براہ اَدَب "بِمَا عَمِلُوا" کہا ورنہ سُوءِ (بدی) کی اضافت اللہ تعالےٰ کی طرف ہوتی اور یہ بات اَدَب کے خلاف تھی۔

فصل

کنایہ اور تعریض کا فرق لوگوں نے مختلف عبارتوں میں بیان کیا ہے جو سب ایک دوسرے کے قریب ہی قریب ہیں۔ زمخشری کہتا ہے۔ "ایک شئے کو اُس کے لفظ موضوع لہٗ کے سوا دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کرنا کنایہ ہے اور تعریض اس بات کا نام ہے کہ ایک شئے کا ذکر اس غرض سے کیا جائے کہ اُس سے کسی غیر مذکور شے پر دلالت قائم ہو سکے۔ اور ابن اثیر کہتا ہے "کنایہ ایسے معنے پر دلالت کرتا ہے جس معنے کو ایک وصف جامع فیما بین حقیقت و مجاز کے ساتھ اِن دونوں باتوں پر حمل کرنا جائز ہو سکے۔ اور تعریض ایسا معنے پر دلالت کرنے والا لفظ ہے جس کی دلالت علی المعنیٰ وضع حقیقی یا مجازی کی جہت سے نہو۔ مثلاً کوئی شخص جو کہ صِلَہ (انعام) کا متوقع ہو وہ کہے۔ "وَاللهِ إِنِّي مُحْتَاجٌ" پس یہ طلب کے لئے تعریض ہے حالانکہ اس بات کی وضع طلب کے لئے حقیقتاً اور مجازاً دونوں میں سے ایک طریقہ پر بھی نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ طلب لفظ کے عرض یعنی اُس کے پہلو سے سمجھ میں آئی ہے۔

اور علامہ سُبکی اپنی کتاب الاغریض فی الفرق بین الکنایہ والتعریض" میں لکھتا ہے۔"

کنایہ وہ لفظ ہے جس کا استعمال اُس کے معنٰی میں یوں ہوا ہو کہ اُس سے اُس کے معنی اصلی کا لازم مراد ہو۔ لہذا اُس حیثیت سے کہ لفظ کا استعمال اُسی کے معنٰی میں ہے کنایہ کو حقیقت کہنا سزاوار ہے اور ایسی چیز کے فائدہ دینے کا ارادہ جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں کیا گیا ہے مجاز شمار ہوگا۔ اور کبھی اُس سے معنٰی کو مراد ہی نہیں لیا جاتا بلکہ ملزوم کے واسطہ سے لازم کی تعبیر کی جاتی ہے اور اس وقت میں وہ کنایہ مجاز ہوا کرتا ہے۔ اُس کی مثالوں میں سے ایک مثال قولہ تعالٰے "قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا" ہے کہ اُس کے بیان سے آتشِ دوزخ کا سخت سوزاں ہونا ظاہر کرنا مقصود نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ یہ تو ایک کھلی ہوئی بات ہے بلکہ یہاں منظور یہ تھا کہ اس بات سے اِس کے لازمِ معنٰی کا حاصل ہو جو یہ ہے کہ گرمی کی شدت میں جہاد سے جان بچانے والے لوگ اُس میں وارد ہونگے اور اُس کی تپش میں جلائیں گے۔ اور تعریض اس قسم کا لفظ ہے کہ وہ اپنے ہی معنٰی میں اس غرض سے استعمال کیا گیا ہو کہ اپنے غیر کی تلویح کرے مثلاً قولہ تعالٰے "بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ هٰذَا" کہ یہاں ابراہیمؑ نے فعل کی نسبت اُن بتوں میں سے جن کو اُن کی قوم نے معبود رکھا تھا سب سے بڑے بُت کی طرف کردی تھی گویا کہ اُس نے اپنے ساتھ چھوٹے بتوں کی پرستش ہونے پر غضبناک ہو کر ایسا فعل کیا اور اُنھوں نے اس اس طرح اُن بتوں کے پوجنے والوں پر اشارتاً یہ حجت قائم کی تھی کہ یہ بت معبود ہونے کی کبھی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ ابراہیمؑ کے نزدیک بات یہ تھی کہ جس وقت اُن کی قوم کے لوگ عقل سے کام لے کر غور کرینگے کہ اُن کا سب سے بڑا بُت بھی ایسے فعل سے عاجز ہے حالانکہ خدا کو عاجز ہونا سزاوار نہیں تو اُنھیں اپنی غلطی اور باطل پرستی کا علم ہو جائے گا چنانچہ اسی وجہ سے تعریض ہمیشہ حقیقت ہوا کرتی ہے + اور سکاکی کا بیان ہے۔ تعریض وہ ہے جس کا سَوق (بیان) کسی غیر مذکور موصوف کے لئے کیا جاتا ہے اور منجملہ تعریض کے ایک بات یہ ہے کہ خطاب ایک شخص کے ساتھ ہو اور مراد لیا جائے اُس کا غیر۔ اور تعریض کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ بات کے ایسے پہلو کی طرف جس کے ساتھ دوسرے امر کی جانب اشارہ کیا گیا ہو۔ بہت ہی مائل ہونے والا کلام ہے۔ کہا جاتا ہے "نَظَرَ اِلَيْهِ بِعَرْضِ وَجْهِهٖ" یعنی اپنے چہرہ کے ایک جانب (کنارہ یا پہلو) سے اُس کی طرف دیکھا + طیبی کا بیان ہے اور یہ (یعنی تعریض) تا تو اس غرض سے ہوتی ہے کہ موصوف کا پہلو بلند کیا جائے۔ اور اس کی مثال ہے "وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجٰتٍ" یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بلند رتبہ کیا تاکہ اُن کی قدر و منزلت بڑھائے اور یہ ظاہر کیا کہ اُن کا نام نامی ایسا عَلَم (اسمِ خاص) ہے۔ جو کبھی مشتبہ نہیں ہوتا۔ اور یا مخاطب سے مہربانی آمیز گفتگو کرنے اور سخت کلامی سے محترز رہنے کے لئے تعریض

کو استعمال کرتے ہیں مثلاً قولہ تعالےٰ " وَمَالِیَ لَا اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ " یعنی تم کو کیا ہو گیا ہے کہ تم خدا تعالےٰ کی عبادت نہیں کرتے ؟ - اور اس کی صحت کی دلیل ہے قولہ تعالےٰ " وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ " - پھر اسی طرح قولہ تعالےٰ " ءَاَتَّخِذُ مِنْ دُوْنِهٖۤ اٰلِهَةً " بھی تعریض ہی کی مثال ہے - اور اس کی خوبی کی وجہ ہے کہ خدا تعالےٰ جس کی طرف اپنا خطاب حق فرماتا ہے اُس کو اس طرح سرزنش آمیز کلام سناتا ہے کہ اُسے غصہ نہ آنے پائے کیونکہ خدا تعالےٰ نے اُس کو باطل کی جانب منسوب نہیں کیا ہے اور نہ اُسے قولِ باطل کا مُعین بنایا ہے بلکہ اُس کے واسطے بھی وہی بات چاہی جو کہ اپنی ذات پاک کے لئے منظور کی ہے + اور یا یہ تعریض دشمن (مخالف) کو بتدریج اذعان اور تسلیم کی طرف لانے کے واسطے وارد کی جاتی ہے مثلاً قولہ تعالےٰ " وَلَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ " اس آیت کے مخاطب نبی صلعم ہیں مگر مراد اُن کے سوا اور لوگ لئے گئے ہیں اس واسطے کہ نبی صلعم سے ازروئے شرع شرک کا ظہور میں آنا محال ثابت ہوا ہے + اور یا ذم کی غرض سے تعریض کرتے ہیں جیسے قولہ تعالےٰ اِنَّمَا یَتَذَكَّرُ اُولُوا الْاَلْبَابِ " کہ یہ کفار کے ذکر کی تعریض ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ بہائم کے حکم میں ہیں جن کا ذکر نہیں کیا جاتا + اور یا اہانت اور توبیخ کے واسطے تعریض کی جاتی ہے مثلاً قولہ تعالےٰ " وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ بِاَیِّ ذَنْۢبٍ قُتِلَتْ " کہ اس بات کا سوال اُس کے قاتل کی اہانت اور سرزنش کی غرض سے ہوگا +

اور سُبکی کا بیان کہ تعریض کی دو قسمیں ہیں - ایک قسم سے اُس کے حقیقی معنے مراد لئے جاتے ہیں اور اُس سے ایک دوسرے معنے کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو کہ مقصود ہوتے ہیں اور اُس کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں - اور دوسری قسم تعریض کی وہ ہے کہ اُس سے حقیقی معنے مراد نہیں لئے جاتے بلکہ اُس کی غرض یہ ہے کہ معنے مقصود تعریض کے اُسے بطور ضرب المثل کے استعمال کیا جائے جس طرح کہ ابراہیم نے کہا تھا " بَلْ فَعَلَهٗ كَبِیْرُهُمْ هٰذَا " +

نوع پچپن حصر اور اختصاص

مخصوص طریق سے کسی امر کو کسی امر کے ساتھ خاص کرنا یا کسی امر کے لئے کوئی حکم ثابت کرنا اور اُس کے ماسوا سے اُس حکم کی نفی کرنا حصر کہلاتا ہے اور حصر کو قصر بھی کہتے ہیں +

قصر کی دو قسمیں ہیں ایک قصر الموصوف علی الصفة - دوسری قصر الصفة علی الموصوف اور ہر ایک یا حقیقی ہے یا مجازی - قصر الموصوف علی الصفة حقیقی کی مثال جیسے " مَا زید الا کاتب " یعنی زید کے لئے سوائے کاتب ہونے کے اور کوئی صفت نہیں ہے - اس قسم کا قصر پایا

نہیں جا سکتا کیونکہ کسی شئ کی تمام صفتوں پر احاطہ کر لینا تاکہ صرف ایک صفت کا اثبات اور دیگر صفات کی بالکلیہ نفی ہو سکے ناممکن ہے اس کے علاوہ یہ بھی بعید ہے کہ ایک ذات کے لئے صرف ایک ہی صفت ہو اور کوئی دوسری صفت نہ ہو اسی وجہ سے قرآن شریف میں اس قسم کا قصر نہیں آیا ہے۔ قصر الموصوف علی الصفۃ مجازی کی مثال ہے " وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ " یعنی محمد صلعم رسالت پر مقصور ہیں اُس سے متجاوز ہو کر موت سے جس کو لوگوں نے آنحضرت صلعم کی نسبت مستبعد سمجھا ہے بری نہیں ہو سکتے کیونکہ موت سے بری ہونا خدا کی صفت ہے۔ قصر الصفۃ علی الموصوف حقیقی کی مثال " لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ " قصر الصفت علی الموصوف مجازی کی مثال ہے " قُلْ لَّا اَجِدُ فِيْمَا اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗ اِلَّا اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً الآیۃ " بنابر اُس قول کے جو سابق میں امام شافعیؒ سے اسباب نزول کے متعلق منقول ہو چکا ہے کہ کفار چونکہ مردہ اور خون اور لحم خنزیر اور نذر لغیر اللہ کو حلال کہتے تھے اور بہت سے مباحات کو حرام ٹھیرا لیتے تھے اور طریق شریعت کی مخالفت اُن کی عادت تھی۔ اور یہ آیت اُن کا کذب ظاہر کرنے کے لئے اُن کے اُس اشتباہ کے ذکر میں نازل ہوئی جو بحیرہ اور سائبہ اور وصیلہ اور حامی کے بابت اُن کو تھا پس گویا خدا تعالےٰ نے فرمایا کہ نہیں حرام ہے مگر وہی شئ جس کو کفار نے حلال ٹھیرا رکھا ہے اور غرض اس سے کفار کی مخالفت اور اُن کی تردید کرتا ہے نہ حصر حقیقی اور اس کا بیان بسط کے ساتھ پہلے ہو چکا +

دوسرے اعتبار سے حصر کی تین قسمیں ہیں (۱) قصر افراد (۲) قصر قلب (۳) قصر تعیین اول کا خطاب اُس کو کیا جاتا ہے جو شرک کا معتقد ہو جیسے " اِنَّمَآ اللّٰهُ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ " اُن کو لوگوں کو خطاب کیا گیا ہے جو خدا کے ساتھ بتوں کو الوہیت میں شریک سمجھتے ہیں +
دوسری قسم کا خطاب اُس کو کیا جاتا ہے جس کا یہ اعتقاد ہو کہ متکلم نے جو حکم جس کے لئے ثابت کیا ہے اُس کا ثبوت دوسرے کے لئے ہے جیسے " رَبِّيَ الَّذِيْ يُحْيٖ وَيُمِيْتُ " کا خطاب نمرود کو کیا گیا جو خود اپنے ہی کو زندہ کرنے والا اور مارنے والا سمجھتا تھا نہ خدا کو اور " اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَآءُ " کا خطاب اُن منافقوں کو کیا گیا جو مومنوں کو بے عقل سمجھتے تھے نہ اپنے کو اور " اَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا " کا خطاب اُن یہودیوں کو کیا گیا جو آنحضرت صلعم کی بعثت کو صرف عرب کے لئے مخصوص سمجھتے تھے +
تیسری قسم کا خطاب اُس کو کیا جاتا ہے جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں اور دو صفتوں میں سے ایک صفت کا اثبات واحد معین کے لئے نہ کرے +

فصل

حصر کے طریق بہت ہیں (۱) نفی اور استثناء خواہ نفی لا کے ساتھ ہو یا ما کے ساتھ یا اور کسی کے ساتھ اور استثنا خواہ الّا کے ساتھ ہو یا غیر کے ساتھ جیسے "لا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ" "مامِنْ اِلٰہٍ اِلَّا اللّٰہ" "مَاقُلْتُ لَھُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِہٖ" اور حصر کی وجہ یہ ہے کہ استثناء مفرغ میں ضروری ہے نفی کا متوجہ ہونا ایک مقدر کی طرف جو مستثنٰی منہ ہے کیونکہ استثنا کہتے ہیں اخراج کو پس اُس کا ہونا ضروری ہے جس سے اخراج کیا جائے اور مراد تقدیر معنوی ہے نہ صناعی اور نیز اس مقدر کا عام ہونا لازمی ہے کیونکہ اخراج نہیں ہوتا ہے مگر عام سے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مقدر جنسیت میں مستثنٰی کے مناسب ہو جیسے "ماقام اِلَّا زَیْدٌ" یعنی نہیں کھڑا ہوا کوئی مگر زید اور "ما اکلت الا تمرا" یعنی نہیں کھایا میں نے کوئی ماکول مگر تمر۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اُس مقدر کا اعراب مستثنٰی کے موافق ہو پس اس صورت میں قصر واجب ہوگا کیونکہ جب الّا کے ساتھ کسی کو الگ کر لیا تو اُس کے ماسوا کو انتفا کی صفت پر باقی رہنا لابدی ہے +

اگرچہ اصل استعمال اس طریق کا یہ ہے کہ مخاطب حکم سے ناواقف ہو مگر کبھی بوجہ اعتبار مناسب کے معلوم کو بمنزلہ نامعلوم کے ٹھیرا کر اس اصل سے خارج بھی کر دیا جاتا ہے جیسے "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْل" خطاب ہے صحابہ کی طرف حالانکہ صحابہ نبی صلعم کی رسالت سے ناواقف نہ تھے لیکن اُن کا آنحضرت صلعم کی موت مستبعد سمجھنا آنحضرت صلعم کی رسالت سے ناواقف ہونے کے قائم مقام کر دیا گیا کیونکہ ہر رسول کے لئے موت لابدی ہے پس جس نے رسول کی موت کو مستبعد خیال کیا اُس نے گویا اُس رسول کی رسالت کو مستبعد جانا +

(۲) اِنَّمَا۔ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ اِنّما حصر کے واسطے ہے بعضوں کے نزدیک باعتبار منطوق کے اور بعضوں کے نزدیک باعتبار مفہوم کے لیکن ایک گروہ نے اِنّما کے مفید حصر ہونے سے انکار کیا ہے اُنہی میں سے ابو حیان بھی ہے +

حصر ثابت کرنے والوں نے کئی امور سے استدلال کیا ہے منجملہ اُس کے قول اللہ تعالےٰ کا ہے "اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃَ" زبر کے ساتھ جس کے معنٰے قرأۃ رفع کے مطابق یہی ہیں کہ نہیں حرام کیا اللہ نے تم پر لیکن میتہ کو اور چونکہ قرأت رفع قصر کے لئے ہے پس قرأۃ نصب بھی قصر کے لئے ہوگی کیونکہ اصل یہی ہے کہ دونوں قرأتوں کے معنٰے برابر ہوتے +

اور منجملہ اُس کے یہ ہے کہ اِنّ اثبات کے واسطے ہے اور ما نفی کے واسطے پس ضرور ہے

کہ نفی اور اثبات کے جمع ہونے سے قصر حاصل ہو لیکن اس کی تردید اس طرح کی گئی کہ اس میں
مَا نافیہ نہیں ہے۔ بلکہ زائدہ ہے +
اور منجملہ اُس کے یہ ہے کہ اِنَّ تاکید کے واسطے ہے اور اسی طرح مَا بھی تاکید کے واسطے
ہے پس دو تاکیدوں کے جمع ہونے سے حصر حاصل ہوگا یہ قول سکاکی کا ہے اور اس کا رد
اس طور سے کیا گیا ہے کہ اگر دو تاکیدوں کے جمع ہونے سے حصر ہو تو چاہیئے کہ مثل اِنَّ زَيْدًا
القائم " بھی حصر کے لئے ہو اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مراد سکاکی کی یہ ہے کہ جب دو
حرف تاکید کے یکے بعد دیگرے ساتھ ہی جمع ہونگے تو حصر ہوگا +
اور منجملہ اُس کے یہ ہے قول اللہ تعالٰے " قال اِنَّمَا العِلْمُ عِنْدَ اللہ۔ قال اِنَّمَا يَاْتِيْكُمْ
بِهِ اللهُ۔ قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّيْ " پس ان آیتوں میں مطابقت جواب کی اُسی وقت ہو
سکتی ہے جب اِنَّمَا حصر کے لئے ہو اور معنے ان آیتوں کے یہ ہوں کہ میں اُس کو نہیں لاسکتا
ہوں مگر خدا تعالٰے لاسکتا ہے اور میں اُس کو نہیں جانتا ہوں مگر خدا جانتا ہے۔ اور اسی طرح
قول اللہ تعالٰے کا " ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سبيل۔ اِنَّمَا السبيل
على الذين يظلمون النّاس۔ ما على المحسنين من سبيل۔ اِنَّمَا السبيل على الّذين
يستاذنونك وهم اغنياء۔ واذا لم تاتهم بآية قالوا لولا اجتبيتها قل اِنَّمَا اتبع
ما يوحىٰ الى من ربى۔ وان تولّوا فَاِنَّمَا عَلَيْكَ البلاغ۔ ان آیتوں اور ان کی مثل دیگر
آیتوں کے معنے بدوں حصر کے درست نہیں ہو سکتے۔ اور اِنَّمَا کا استعمال تعریض کے موقعوں
پر نہایت احسن ہوتا ہے جیسے " اِنَّمَا يَتَذَكَّرُ اولوا الالباب " +
(۲) اَنَّمَا بالفتح۔ زمخشری اور بیضاوی نے اَنَّمَا کو طرق حصر میں داخل کیا ہے اور
آیت " اَنَّمَا يُوحىٰ اِلَیَّ اَنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ کے تحت میں کہا ہے کہ اَنَّمَا کسی شئ
پر حکم کے قصر کرنے کے لئے یا کسی حکم پر شئ کے قصر کرنے کے لئے آتا ہے جیسے اَنَّمَا زَيْدٌ
قَائِمٌ اور اَنَّمَا يَقُوْمُ زَيْدٌ اور اس آیت میں دونوں باتیں جمع ہیں کیونکہ اَنَّمَا يُوحىٰ اِلَیَّ مع
اپنے فاعل کے بمنزلہ اَنَّمَا يقوم زَيْدٌ کے ہے اور اَنَّمَا اِلٰهُكُمْ بمنزلہ اَنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ
کے ہے اور اُن دونوں کے جمع ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اس امر پر دلالت کرے کہ وحی طرف
رسول اللہ صلعم کے مقصور ہے خدا کی وحدانیت ظاہر کرنے پر۔ اور تنوخی نے الاقصی القریب
تصریح کی ہے کہ اَنَّمَا حصر کے لئے ہے اور یہ کہا ہے کہ جب اِنَّمَا بالکسر حصر کے لئے ہے
تو اَنَّمَا بالفتح بھی حصر کے لئے ہوگا کیونکہ انما بالفتح بالکسر کی فرع ہے اور جو چیز اصل کے لئے
ثابت ہوتی ہے وہ فرع کے لئے بھی ہوتی ہے اگر کوئی مانع نہ ہو اور اصل کا نہ ہونا مانع کا ہے۔ اور

ابو حیان نے زمخشری پر ایں طور رد کیا ہے کہ انّما کو حصر کے لئے ماننے سے وحی کا وحدانیت میں منحصر ہونا لازم آئے گا اور اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ باعتبار مقام کے یہ حصر مجازی ہے۔
(۴) عطف لَا یا بَل کے ساتھ۔ اہل بیان نے اِس کو ذکر کیا ہے اور اِس میں کسی کا خلاف نہیں بیان کیا لیکن شیخ بہاؤالدّین نے اِس میں نزاع کی ہے اور عروس الافراح میں کہا ہے کہ لا کے ساتھ عطف میں کوئی قصر نہیں ہوتا بلکہ صرف نفی اور اثبات ہُوا کرتا ہے جیسے زید شاعر لا کاتب میں کسی تیسری صفت کی نفی سے کچھ تعرض نہیں ہے حالانکہ قصر صرف اُسی صفت کی نفی سے خاص نہیں ہے جس کا مخاطب اعتقاد رکھتا ہو بلکہ قصر اُسی وقت ہوتا ہے جب صفت مثبت کے علاوہ حقیقۃً یا مجازاً تمام صفات کی نفی ہو۔ اور بل کے ساتھ عطف تو قصر سے اور بھی زیادہ بعید ہے کیونکہ اُس میں نفی اور اثبات دائمی نہیں ہوتا۔
(۵) معمول کی تقدیم جیسے "اِیَّاکَ نَعْبُدُ - لَاِلَی اللہِ تُحْشَرُوْنَ - اور ایک گروہ نے اِس کی مخالفت کی ہے اور اِس کا بیان بسط کے ساتھ عنقریب آوے گا۔
(۶) ضمیر فصل جیسے "فَاللہُ ھُوَ الْوَلِیُّ" یعنی صرف خدا ہی ولی ہے نہ کوئی اور "اُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ - اِنَّ ھٰذَا لَھُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ - اِنَّ شَانِئَکَ ھُوَ الْاَبْتَرُ۔ ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا اہل بیان نے مسند الیہ کی بحث میں ذکر کیا ہے اور سہیلی اُس کی یہ دلیل لایا ہے کہ ضمیر فصل اُسی امر کے متعلق لائی گئی ہے جس کا انتساب غیر اللہ کی طرف کیا گیا ہے اور جس امر کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں کی گئی وہاں ضمیر فصل بھی نہیں لائی گئی جیسے "وَاَنَّہٗ خَلَقَ الزَّوْجَیْنِ - وَاَنَّ عَلَیْہِ النَّشْاَۃَ - وَاَنَّہٗ اَھْلَکَ میں ضمیر فصل نہیں لائی گئی کیونکہ غیر اللہ کے لئے اُس کا ادعا نہیں کیا گیا اور اَنَّہٗ ھُوَ اَضْحَکَ وَاَبْکٰی" وغیرہ میں ضمیر فصل لائی گئی ہے کیونکہ غیر اللہ کے لئے اُس کا ادعا کیا گیا ہے۔ عروس الافراح میں کہا ہے کہ ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہوتا آیۃ "فَلَمَّا تَوَفَّیْتَنِیْ کُنْتَ اَنْتَ الرَّقِیْبَ عَلَیْھِمْ" سے مستنبط ہوتا ہے کیونکہ اگر ضمیر فصل کی حصر کے لئے نہ ہو تو کوئی خوبی نہ رہے گی اِس لئے کہ اللہ تعالےٰ تو حضرت عیسےٰؑ کی امت پر پہلے بھی نگہبان تھا پس حضرت عیسیٰؑ کی توفی سے یہی ہوا کہ سوائے خدا کے کوئی اُن کی امت کے لئے نگہبان نہیں باقی رہا۔ اِسی طرح آیۃ "لَا یَسْتَوِیْ اَصْحٰبُ النَّارِ وَاَصْحٰبُ الْجَنَّۃِ اَصْحٰبُ الْجَنَّۃِ ھُمُ الْفَآئِزُوْنَ" سے بھی ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا مستنبط ہوتا ہے کیونکہ اِس آیت میں اہل جنّت اور اہل نار کا مساوی ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ مستحسن اُسی وقت ہوگا جب ضمیر اختصاص کے لئے ہو۔
(۷) مسند الیہ کی تقدیم۔ شیخ عبد القاہرؒ نے کہا ہے کہ کبھی مسند الیہ اِس لئے مقدم کیا جاتا ہے

کہ خبر فعلی کے ساتھ اُس کی تخصیص ثابت ہو۔ شیخ کی رائے کا ماحصل یہ ہے کہ مسندالیہ کی کئی حالتیں ہیں اول یہ کہ مسندالیہ معرفہ ہو اور مسند مثبت ہو پس تخصیص ہو گی جیسے انا قمت اور انا سعیت فی حاجتک" پھر اُس سے قصر افراد مقصود ہو تو وحدی سے اور اگر قصر قلب مقصود ہو تو لا غیری سے تاکید لائی جائے گی اور اسی قسم سے ہے قرآن مجید میں " بل انتم بهدیتکم تفرحون" کیونکہ اس کے پہلے کا جملہ اتمدوننی بمال اور لفظ بل جو اضطراب کے لئے آیا ہے فیصلہ کرتا ہے کہ مراد بل انتم لا غیرکم ہے علاوہ ازیں مقصود اس سے فرحت کی نفی ہے جو بوجہ ہدیہ کے ہو نہ فرحت کا اثبات بوجہ ہدیہ کے۔ عروس الافراح میں اس کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اسی طرح ہے قول اللہ تعالےٰ کا لا تعلمهم نحن نعلمهم" یعنی ہمارے سوا کوئی اُن کو نہیں جانتا۔ اور کبھی تقویت و تاکید کے لئے آتا ہے نہ تخصیص کے لئے شیخ بہاء الدین نے کہا ہے کہ اس کا امتیاز نہیں ہو سکتا مگر مقتضے حال اور سیاق کلام سے ؛

دوسرے یہ کہ مسند منفی ہو جیسے انت لا تکذب پس کذب کی نفی کے لئے لا تکذب اور لا تکذب انت سے یہ زیادہ بلیغ ہے۔ اور کبھی تخصیص کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے فهم لا یتساءلون۔ تیسرے یہ کہ مسندالیہ نکرہ مثبت ہو جیسے رجل جاءنی پس یہ مفید تخصیص کو ہے یا باعتبار جنس کے یا باعتبار وحدت کے پہلی صورت میں یہ معنے ہونگے کہ میرے پاس مرد آیا نہ عورت اور دوسری صورت میں یہ معنے ہونگے کہ میرے پاس ایک مرد آیا نہ دو۔ چوتھے یہ کہ مسندالیہ پر حرف نفی ہو پس مفید تخصیص کو ہو گا جیسے ما انا قلت هذا یعنی میں نے یہ نہیں کہا گو میرے سوا دوسرے نے کہا ہے اور اسی قسم سے ہے ما انت علینا بعزیز" یعنی تو ہم پر عزیز نہیں ہے بلکہ تیری قوم عزیز ہے اسی وجہ سے اُس کے جواب میں کہا گیا ارهطی اعز علیکم من اللہ" یہ ماحصل ہے شیخ عبدالقاہر کی رائے کا اور سکاکی نے اُس کی موافقت کی ہے اور کچھ شرائط اور تفصیلات کا اضافہ کیا ہے جس کو ہم نے شرح الفیۃ المعانی میں بسط سے لکھا ہے ؛

(۸) مسند کی تقدیم۔ ابن اثیر اور ابن نفیس وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ خبر کا مبتدا پر مقدم کرنا تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور صاحب فلک الدائر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کوئی اس کا قائل نہیں ہوا مگر یہ مسلم نہیں کیونکہ سکاکی وغیرہ نے تصریح کر دی ہے کہ جو مرتبہ میں موخر ہو اُس کو مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمیمی انا ؛

(۹) مسندالیہ کا ذکر کرنا۔ سکاکی نے کہا ہے کہ کبھی مسندالیہ ذکر کیا جاتا ہے تاکہ تخصیص کا

فائدہ دے اور صاحب ایضاح نے اس کی تردید کی ہے مگر زمخشری نے اس کی تصریح کردی ہے کہ آیۃ " اللہ یبسط الرزق - اللہ نزل احسن الحدیث - واللہ یقول الحق ویھدی السبیل میں مسند الیہ کا ذکر تخصیص کے لئے ہے اور ممکن ہے کہ زمخشری کا یہ مطلب ہو کہ مسند الیہ کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ ہوا ہے اس صورت میں یہ آیتیں طریق ہفتم کی مثالیں ہونگی +

(۱۰) دونوں خبروں کی تعریف - امام فخرالدین نے نہایت الاعجاز میں لکھا ہے کہ دونوں خبروں کا معرفہ لانا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ حقیقۃً ہو یا مبالغۃً جیسے المنطلق زید اور اسی قسم سے قرآن شریف میں الحمد للہ جیسا کہ زملکانی نے اسرار التنزیل میں کہا ہے کہ مثل ایاک نعبد کے الحمد للہ بھی مفید حصر کو ہے یعنی تمام اللہ ہی کے لئے نہ کسی اور کے لئے +

(۱۱) مثلاً جاء زید نفسہ بعض شرح تلخیص نے نقل کیا ہے کہ یہ بھی مفید حصر کو ہے +

(۱۲) مثلاً ان زید القائم بعض شرح تلخیص نے اس کو بھی نقل کیا ہے +

(۱۳) مثلاً قائم جواب میں زیدٌ اما قائم او قاعد کے اس کو طیبی نے شرح البیان میں ذکر کیا ہے +

(۱۴) کلمہ کے بعض حروف کا قلب کر دینا بھی مفید حصر کو ہے جیسا کشاف میں قولہ تعالیٰ والذین اجتنبوا الطاغوت ان یعبدوھا کے تحت میں نقل کیا ہے اور لفظ طاغوت کی نسبت کہا ہے کہ قلب اختصاص کے لئے ہے کیونکہ ایک قول کی بنا پر طاغوت طغیان سے بروزن فعلوت ہے جیسے ملکوت اور رحموت پھر لام کو عین پر مقدم کر کے قلب کر دیا تو فلعوت کے وزن پر ہوگیا - اب اس میں کئی مبالغے ہوگئے تسمیہ بالمصدر - صیغہ مبالغہ - قلب اور یہ اختصاص کے لئے ہے کیونکہ شیطان کے سوا کسی اور کے لئے یہ لفظ نہیں استعمال ہوتا +

تنبیہ - اہل بیان کا اس پر اتفاق ہے کہ معمول کا مقدم کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ مفعول ہو یا ظرف یا مجرور اور اسی لئے ایاک نعبد وایاک نستعین کے یہ معنے لئے گئے ہیں کہ ہم تجھ ہی کو عبادت اور استعانت کے لئے خاص کرتے ہیں اور لا الی اللہ تحشرون کے یہ معنے ہیں کہ خدا ہی کی طرف اٹھائے جاؤگے نہ کسی اور کی طرف اور لتکونوا شھداء علی الناس ویکون الرسول علیکم شھیداً میں پہلی شہادت کا صلہ موخر اور دوسری شہادت کا صلہ مقدم لایا گیا کیونکہ اول میں مومنین کی شہادت کا اثبات مقصود ہے اور ثانی میں نبی صلعم کی شہادت کے ساتھ مومنین کا اختصاص ثابت کرنا مقصود ہے - ابن حاجب نے

اس کی مخالفت کی ہے اور شرح مفصل میں کہا ہے کہ بعض لوگ جو معمول کی تقدیم سے اختصاص سمجھتے ہیں یہ محض وہم ہے اور استدلال لایا گیا ہے اس پر خدا کے اس قول سے فاعبد اللہ مخلصاً لہ الدین پھر فرمایا بل اللہ فاعبد اور یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا ہے کہ پہلی آیت میں مخلصاً لہ الدین حرف حصر سے مستغنی ہے ورنہ کون مانع تھا ذکر محصور سے کسی محل میں بغیر صیغہ حصر کے جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے " واعبدوا ربکم - اور فرمایا " امر ان لا تعبدوا الا ایاہ - بلکہ قولہ تعالیٰ " بل اللہ فاعبد اختصاص کی قوی تر دلیل ہے کیونکہ اس کے پہلے ہے " لئن اشرکت لیحبطن عملک " پس اگر اختصاص کے لئے نہ ہوتا تو اضراب نہ کیا جاتا جو بَلْ کے معنے ہیں اور ابو حیان نے اختصاص کے ماننے والوں پر افغیر اللہ تامرونی اعبد " سے اعتراض کیا ہے اور اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب غیر کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے والے گویا خدا کی پرستش نہیں کرتے پس ان لوگوں کا شرک کے لئے امر کرنا گویا غیر اللہ کو عبادت کے لئے خاص کرنے کا امر ہے اور صاحب "فلک الدائر" نے قولہ تعالیٰ " کلاً ھدینا و نوحاً ھدینا من قبل " سے اختصاص کی تردید کی ہے جو دیگر تردیدوں سے قوی ہے اور اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے اور اُس میں غلبہ کا دعوے کیا گیا ہے نہ کہ لزوم کا اور کبھی شئی خارج کی جاتی ہے غالب سے ۔+

شیخ بہاء الدین نے کہا کہ ایک آیت میں اختصاص بھی ہے اور عدم اختصاص بھی اور وہ آیت یہ ہے " اغیر اللہ تدعون ان کنتم صادقین بل ایاہ تدعون ط پس اول میں تقدیم یقیناً اختصاص کے لئے نہیں ہے اور ایاہ میں قطعاً اختصاص کے لئے ہے اور اُن کے والد شیخ تقی الدین نے کتاب الاقتناص فی الفرق بین الحصر والاختصاص میں کہا ہے کہ کلام مشہور یہ ہے کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہے لیکن بعض لوگ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ معمول کی تقدیم صرف اہتمام کے لئے ہوتی ہے اور سیبویہ نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ وہ لوگ اُس چیز کو مقدم رکھتے ہیں جس کے ساتھ زیادہ اعتنا ہوتا ہے اور البیانیوں اس پر ہیں کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہوتی ہے اور بہت لوگ اختصاص سے حصر سمجھتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اختصاص اور شئی ہے اور حصر دوسری چیز ہے اور فضلاء نے اُس کی بابت حصر کا لفظ نہیں کہا ہے بلکہ اختصاص کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ حصر میں مذکور کا اثبات اور غیر مذکور کی نفی ہوتی ہے اور اختصاص میں خاص اپنی خصوصیت کی حیثیت سے مقصود ہوتا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ اختصاص افتعال ہے خصوص سے اور خصوص مرکب ہوتا ہے دو چیزوں سے ایک

عام جو مشترک ہو دو چیزوں یا زیادہ میں دوسرے وہ معنےٰ جو اُس عام کے ساتھ ضم کئے گئے ہوں اور اُس کو اُس کے غیر سے جدا کرتے ہوں جیسے ضرب زیداً کہ خاص ہے مطلق ضرب سے مثلاً جب تم نے کہا ضربت زیداً تو تم نے خبر دی ضرب عام کی جو تم سے ایک خاص شخص پر واقع ہوئی ہے پس یہ ضرب عام جس کی تم نے خبر دی ہے اُس خصوصیت کی وجہ سے خاص ہو گئی جو تم سے اور زید سے اُس کو لاحق ہوئی ہے پس کبھی یہ تینوں معانی یعنی مطلق ضرب اور اُس ضرب کا تم سے واقع ہونا اور زید پر واقع ہونا مساوی طور پر مقصود ہوتے ہیں اور کبھی کسی معنےٰ کو ترجیح دینا مقصود ہوتا ہے اور اس کی شناخت کلام کے شروع کرنے سے معلوم ہوگی کیونکہ کسی شئی سے کلام کا شروع کرنا اس بات کی دلیل ہوا کرتا ہے کہ متکلم کی غرض میں اُس کو ترجیح زیادہ ہے مثلاً جب تم نے کہا زیداً ضربت تو اُس سے معلوم ہوگا کہ زید پر ضرب کا خاص ہونا مقصود ہے +

اس میں شک نہیں کہ جو مرکب ہے خاص اور عام سے اُس کے لئے دو جہتیں ہیں پس مرکب کبھی اپنی عمومیت کی جہت سے مقصود ہوتا ہے اور کبھی اپنی خصوصیت کی جہت سے اور اسی دوسری صورت کو اختصاص کہتے ہیں اور متکلم کے نزدیک یہی اہم اور اسی کا افادہ مقصود ہوتا ہے اور اُس کے غیر کے اثبات اور نفی سے کچھ تعرض نہیں ہوتا پس حصر میں بہ نسبت اختصاص کے ایک معنےٰ زائد ہوتے ہیں اور وہ یہ کہ حصر میں مذکور کے ماسوا کی نفی ہوتی ہے اور ایاک نعبد میں حصر اس لئے آیا ہے تاکہ معلوم ہو جاوے کہ اس کے قائلین غیر اللہ کی پرستش نہیں کرتے ہیں اور اسی وجہ سے باقی آیتوں میں مطرد نہیں ہے مثلاً اگر قولہ تعالےٰ " اَفَغَیْرَ دِیْنِ اللّٰہِ یَبْغُوْنَ کے یہ معنےٰ لئے جائیں کہ نہیں چاہتے ہیں مگر غیر دین اللہ کو تو چونکہ اُس پر ہمزہ انکار داخل ہے اس لئے لازم آئے گا کہ انکار حصر سے ہو نہ صرف غیر دین اللہ کے چاہنے سے۔ حالانکہ یہ مراد نہیں ہے اور اسی طرح لازم آئے گا کہ الہۃ دون اللہ تریدون میں ان لوگوں کے معبود ماسوائے اللہ ارادہ کرنے سے انکار ہو بدوں حصر کے اور زمخشری نے کہا ہے کہ آیت " وبالاخرۃ ھُمْ یُوْقِنُوْنَ میں آخرۃ کا مقدم لانا اور یوقنون کا ھُمْ پر مبنی کرنا اہل کتاب پر تعریض ہے کہ امر آخرت کے اثبات میں جس پر وہ ہیں حقیقت کے برخلاف ہے اور یہ کہ اُن کا قول ایقان سے نہیں ہے اور یہ کہ یقین وہ ہے جس پر مومنین ہیں جو اُس پر ایمان لائے ہیں جو تیری طرف اور تجھ سے پہلے نازل کیا گیا ہے۔ زمخشری کا یہ قول نہایت مستحسن ہے مگر بعضوں نے اُس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ آخرت کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ مومنین کا ایقان صرف آخرۃ پر ہے نہ کسی اور شے پر۔ اس اعتراض کی

بنا یہ ہے کہ معترض نے معمول کی تقدیم کو مفید حصر سمجھ لیا ہے۔ پھر معترض نے کہا ہے کہ ھم کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ یہ قصر مومنین کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مومنین نہیں یقین رکھتے ہیں۔ مگر آخرۃ کا اور اہل کتاب آخرۃ کے یقین کے ساتھ دوسرا یقین بھی رکھتے ہیں۔ اسی لئے کہتے ہیں "لن تمسنا النار۔ اس اعتراض کی بنا بھی وہی حصر ہے جو معترض نے سمجھ رکھا ہے حالانکہ یہ غیر مسلم ہے اور بر تقدیر تسلیم کے حصر کی تین قسمیں ہیں (۱) ما اور الا کے ساتھ جیسے ما قام الا زید میں بالتصریح غیر زید سے قیام کی نفی ہے اور زید کے لئے قیام کے ثبوت کو مقتضی ہے بعضوں کے نزدیک منطوق کی رو سے اور بعضوں کے نزدیک مفہوم کی رو سے اور یہی صحیح ہے لیکن یہ نہایت قوی مفہوم ہے کیونکہ الا موضوع ہے استثنا کے لئے اور استثنا کہتے ہیں اخراج کو پس الا کا اخراج پر دلالت کرنا منطوق کی رو سے ہے نہ مفہوم کی رو سے لیکن عدم قیام سے اخراج کرنا بعینہٖ قیام نہیں ہے بلکہ قیام کو مستلزم ہے اسی لئے ہم نے مفہوم کی رو سے ہونے کو ترجیح دی ہے اور بعضوں کو چونکہ اشتباہ ہو گیا اس لئے انھوں نے یہ کہدیا کہ یہ منطوق کی رو سے ہے (۲) حصر انما کے ساتھ اور یہ ماتحن فیہ میں اول کے قریب ہے اگرچہ ثبوت کی جہت اس میں اظہر ہے پس انما قام زید میں قیام زید کا ثبوت منطوق کی رو سے ہے اور زید کے غیر سے قیام کی نفی مفہوم کی رو سے ہے (۳) حصر جو تقدیم کا مفاد ہے۔ یہ حصر اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو پہلے دونوں حصروں کے مثل نہیں ہوتا بلکہ یہ قوت میں دو جملوں کے ہوتا ہے ایک وہ جس سے صدور کا حکم ہو نفیا یا اثباتا اور یہ منطوق ہے اور دوسرا وہ جو تقدیم سے سمجھا جاوے اور حصر صرف منطوق کی نفی کا مقتضی ہوتا ہے نہ مفہوم کے مدلول کا کیونکہ مفہوم کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا مثلاً جب تم نے کہا انا لا اکرم الا ایاک تو اس میں یہ تعریض ہے کہ تمہارے سوا دوسرا شخص مخاطب کے غیر کا اکرام کرتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تم اس کا اکرام نہیں کرتے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے الزانی لا ینکح الا زانیۃ او مشرکۃ اس آیت سے پرہیزگار کا غیر زانیہ سے نکاح کرنا تو مستفاد ہوا مگر زانیہ سے نکاح کرنا مسکوت عنہ ہے پس اس کے بیان کے لئے پھر خدا نے فرمایا والزانیۃ لا ینکحھا الا زان او مشرک +

الغرض اگر خدا تعالےٰ بالآخرۃ یوقنون کہتا تو اس کے منطوق کا یہ مفاد ہوتا کہ مومنین کو آخرت کا یقین ہے اور اس کا مفہوم اس کے نزدیک جو اس کا زعم کرتا ہے یہ ہوتا کہ مومنین غیر آخرت کا یقین نہیں رکھتے حالانکہ مقصود بالذات یہ نہیں ہے بلکہ مقصود بالذات یہ ہے کہ مومنوں کو آخرت کا ایسا قوی یقین ہے کہ غیر آخرت ان کے نزدیک مثل باطل کے ہے پس

یہ حصر مجازی ہے اور یوقنون بالاخرۃ کا بغیرہا کے منائر ہے اس کو محفوظ رکھو اور آیت کی تقدیر کا یوقنون الا بالاخرۃ نہ بناؤ جب تم کو یہ معلوم ہو گیا کہ ھُم کی تقدیم کا یہ فائدہ ہے کہ غیر مومنین ایسے نہیں ہیں اب اگر آیت کی تقدیر کا یوقنون الا بالاخرۃ ہو تو اس کے مفہوم کا مفاد یہ ہو گا کہ غیر مومنین غیر آخرت کا یقین رکھتے ہیں جیسا کہ معترض نے زعم کیا ہے حالانکہ مقصود یہ نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ غیر مومنین آخرت کا یقین نہیں کرتے ہیں اسی لئے ہم نے اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ غرض اعظم آخرت کے یقین رکھنے کا اثبات ہے تاکہ مفہوم اُس پر غالب ہو اور مفہوم حصر پر غالب نہیں ہوتا کیونکہ حصر اُس پر ایک جملہ کی رو سے دلالت نہیں کرتا مثل ما اور الا اور انما کے بلکہ حصر اُس پر دلالت کرتا ہے اُس مفہوم کی رو سے جو منطوق سے مستفاد ہو اور ایک دوسرے کی قید نہیں ہوتا ہے تاکہ تم کہو کہ مفہوم کا مفاد نفی ایقان محصور کی ہے بلکہ اُس کا مفاد نفی مطلق ایقان کی ہے غیر مومنین سے اور یہ سب بر تقدیر تسلیم حصر کے ہے اور ہم حصر کو تسلیم نہیں کرتے اور یہ کہتے ہیں کہ یہ اختصاص ہے اور حصر و اختصاص میں فرق ہے۔ اھ کلام السبکی +

نوع ۵۶ ایجاز اور اطناب کے بیان میں

جاننا چاہیے کہ ایجاز اور اطناب بلاغت کے اعظم انواع میں سے ہے حتی کہ صاحب سر الفصاحۃ نے بعض اہل بلاغت کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایجاز اور اطناب ہی بلاغت ہے +

صاحب کشاف کہتا ہے کہ بلیغ کو جس طرح اجمال کے موقع پر اجمال اور ایجاز کرنا واجب ہے اُسی طرح تفصیل کے مقام پر تفصیل اور اشباع کرنا واجب ہے جاحظ کا شعر ہے

یرمون بالخطب الطوال و تارۃ ؛ وحی الملاحظ خیفۃ الرقباء

اس میں اختلاف ہے کہ آیا ایجاز اور اطناب میں واسطہ ہے یا نہیں جس کو مساواۃ کہتے ہیں اور جو ایجاز کی قسم میں داخل ہے۔ پس سکاکی اور ایک جماعت کے نزدیک مساواۃ ہے لیکن ان لوگوں نے مساواۃ کو نہ محمود ٹھیرایا ہے نہ مذموم کیونکہ اِن لوگوں کے نزدیک مساواۃ اُن متوسط درجہ کے لوگوں کا متعارف کلام ہے جو بلاغت کے مرتبہ پر نہیں ہیں اور متعارف عبارت سے کم میں مقصود کا ادا کر دینا ایجاز ہے اور بسط کے موقع پر متعارف عبارت سے زیادہ میں مقصود کا ادا کرنا اطناب ہے +

اور ابن اثیر اور ایک جماعت کے نزدیک مساواۃ نہیں ہے اِن لوگوں کا قول ہے کہ غیر زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کر دینا ایجاز ہے اور زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کرنا اطناب ہے

اور قزوینی نے کہا ہے کہ ادائے مطلب کا یہی طریق منقول ہے کہ اصل مطلب بیان کرنے میں یا تو الفاظ اصل مراد کے مساوی ہونگے یا کم واقی یا زائد کسی فائدہ کے لئے پس اول مساواۃ ہے اور ثانی ایجاز اور ثالث اطناب - واقی کی قید اخلال سے احتراز کے لئے ہے اور فائدہ کی قید حشو و تطویل سے احتراز کے لئے پس قزوینی کے نزدیک مساواۃ ثابت ہے اور مقبول کی قسم سے ہے ؛

اگر تم کہو کہ ترجمہ میں مساواۃ کا کیوں ذکر نہ کیا آیا اس لئے کہ اُس کی نفی کو ترجیح ہے یا اس وجہ سے ہے کہ وہ مقبول نہیں ہے یا کسی اور وجہ سے ؛

ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں وجہوں سے بھی اور ایک تیسری وجہ سے بھی اور وہ یہ کہ مساواۃ پائی نہیں جاتی خاصکر قرآن مجید میں اور تلخیص میں جو لا یحیق المکر السیئ الا باھلہ سے اور ایضاح میں واذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا سے مساواۃ کی مثال دی ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری آیت میں الذین کا موصوف محذوف ہے اور پہلی آیت میں السیئ کے لفظ سے اطناب ہے کیونکہ مکر نہیں ہوتا ہے مگر سیئ اور اگر استثناء غیر مفرغ ہو تو ایجاز بالحذف ہے یعنی باحد محذوف ہے اور استثناء میں ایجاز بالقصر ہے اور چونکہ آیت میں ایذا رسانی سے پرہیز کرنے کے لئے برانگیختہ کیا گیا ہے اس لئے کلام کا اخراج استعارہ تنبیہ پر ہے جو بطور تمثیل کے واقع ہو کیونکہ یحیق بمعنیٰ یحیط کے ہے پس اس کا استعمال اجسام ہی میں ہوتا ہے ؛

تنبیہ - ایجاز اور اختصار کے ایک ہی معنےٰ ہیں جیسا کہ مفتاح سے ماخوذ ہوتا ہے اور طیبی نے اُس کی تصریح کی ہے اور بعضوں کے نزدیک اختصار صرف جملوں کے حذف کو کہتے بخلاف ایجاز کے - شیخ بہاء الدین نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور کہا گیا کہ اطناب بمعنے اسہاب ہے اور حق یہ ہے کہ اطناب اسہاب سے اخص ہے کیونکہ اسہاب کہتے ہیں تطویل کو با فائدہ ہو یا بے فائدہ اس کو تنوخی وغیرہ نے بیان کیا ہے ؛

فصل

ایجاز کی دو قسمیں ہیں - ایجاز قصر - اور ایجاز حذف - پس اول باعتبار الفاظ کے مختصر ہوتا ہے - شیخ بہاء الدین کہتے ہیں کہ کلام قلیل اگر کلام طویل کا کچھ حصہ ہے تو وہ ایجاز حذف ہے اور اگر کلام قلیل کے معنے طویل ہیں تو وہ ایجاز قصر ہے اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے

کہ معنے کثیر ہوں اور الفاظ قلیل۔ اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ الفاظ بہ نسبت معنیٰ کے عادت معہودہ سے کم ہوں اور یہ فصاحت پر قادر ہونے کی دلیل ہے اسی وجہ سے رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے اوتیت جوامع الکلم ۔

طیبی نے تبیان میں کہا ہے کہ جو ایجاز حذف سے خالی ہو اُس کی تین قسمیں ہیں (۱) ایجاز قصر اور وہ یہ ہے کہ لفظ قصر کیا جائے اپنے معنے پر جیسے قولہ تعالےٰ " انہ من سلیمان واتونی مسلمین تک ۔ کہ عنوان اور کتاب اور حاجت کو جمع کر دیا ہے اور بعضوں نے بلیغ کی تعریف یہ کی ہے کہ اُس کے الفاظ معنے کے قوالب ہوں ہم کہتے ہیں کہ یہ اُس شخص کی رائے ہے جو مساوات کو ایجاز میں داخل کرتا ہے (۲) ایجاز تقدیر اور وہ یہ ہے کہ منطوق سے زیادہ معنے مقدر کئے جائیں اور اُس کا نام تضییق بھی ہے ۔ اور بدرالدین بن مالک نے مصباح میں اس کا یہی نام رکھا ہے اس لئے کہ اس میں کلام القدر کم کر دیا جاتا ہے کہ اُس کے الفاظ اُس کے معنے کی مقدار سے تنگ ہو جاتے ہیں جیسے فمن جاءہ موعظۃ من ربہ فانتہی فلہ ما سلف یعنی اُس کی خطائیں معاف کر دی گئیں پس وہ اُس کے لئے ہیں نہ اُس پر۔ ھدی للمتقین یعنی وہ گمراہ لوگ جو گمراہی کے بعد تقوےٰ کی طرف رجوع ہونے والے ہیں (۳) ایجاز جامع اور وہ یہ ہے کہ لفظ کئی معانی کو شتمل ہو جیسے ان اللہ یامر بالعدل والاحسان الآیۃ ۔ پس عدل سے مراد صراطِ مستقیم ہے جو متوسط ہو افراط اور تفریط میں جس سے اعتقاد اور اخلاق اور عبودیت کے تمام واجبات کی طرف ایما کیا گیا ہے اور واجبات عبودیت میں خلوص کرنا احسان ہے کیونکہ احسان کی تفسیر حدیث میں یہ ہے ان تعبد اللہ کانک تراہ یعنی خدا کی عبادت خالص نیت اور خضوع سے کرو گویا اُس کو دیکھ رہے ہو اور ایتاء ذی القربی سے مراد نوافل کی زیادتی واجب پر ۔ یہ سب باتیں اوامر میں ہیں لیکن نواہی پس فحشاء اشارہ ہے قوت شہوانیہ کی طرف اور منکر اشارہ ہے آثارِ غضبیہ کی زیادتی یا کل محرمات شرعیہ کی طرف اور بغی اشارہ ہے استعلا کی طرف جو قوت وہمیہ کی وجہ سے ہو ہم کہتے ہیں کہ اسی لئے ابنِ مسعودؓ نے کہا ہے کہ خیر و شر کی جامع اس آیت سے زیادہ کوئی آیت قرآن شریف میں نہیں ہے اخراج کیا اُس کو مستدرک میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں حسن سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے ایک دن یہ آیت پڑھی پھر ٹھیر گئے اور کہا کہ اللہ تعالےٰ نے ایک آیت میں تمہارے واسطے خیر و شر جمع کر دیا ہے پس خدا کی قسم عدل واحسان تمام طاعت الہیہ کو جامع ہے اور فحشاء اور منکر اور بغی تمام معاصی کو جامع ہے اور شیخین کی حدیث بعثت بجوامع الکلم کے معنے ابن شہاب سے یہ مروی ہیں کہ جوامع الکلم سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے آنحضرت صلعم

کے لئے وہ امور کثیرہ جمع کر دیئے جو اگلی کتابوں میں ایک یا دو امروں کی بابت لکھنے چلے گئے تھے اور اسی قسم سے ہے اللہ تعالیٰ کا قول خذ العفو الآیہ پس یہ آیت تمام مکارم اخلاق کو جامع ہے کیونکہ عفو میں حقوق کی بابت تساہلی اور تسامح ہے اور دین کی طرف بلانے میں نرمی اور ملائمت کرنا اور امر بالمعروف میں ایذا رسانی سے باز رہنا اور چشم پوشی کرنا اور اعراض میں صبر حلم اور مروت اختیار کرنا ہے۔ اور ایجاز بدیع سے ہے قول اللہ تعالیٰ "لما قل ھو اللہ احد" آخر تک پس اس میں انتہائی تنزیہ ہے اور چالیس فرقوں پر رد ہے جیسا کہ بہاء الدین شداد نے اس کے متعلق علیحدہ تصنیف کی ہے اور قولہ تعالیٰ "واخرج منھا ماءھا ومرعاھا" کے دو کلموں میں مخلوق کے کھانے اور متاع کی وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو زمین سے نکلتی ہیں جیسے گھاس۔ درخت۔ اناج۔ پھل۔ زراعت۔ لکڑی۔ لباس۔ آگ۔ نمک۔ کیونکہ آگ لکڑی سے پیدا ہوتی ہے اور نمک پانی سے۔ اور قولہ تعالیٰ "لا یصدعون عنھا ولا ینزفون" شراب کے تمام عیوب کو جامع ہے جیسے درد سر اور عقل کا زائل ہونا اور مال کا تلف ہونا اور شراب کا مٹ جانا وغیرہ۔ اور قولہ تعالیٰ "وقیل یا ارض ابلعی ماءک" الآیۃ جامع ہے۔ امر۔ نہی۔ خبر۔ ندا۔ نعت۔ تسمیہ۔ ہلاکت۔ بقا۔ سعادت۔ شقاوت۔ قصہ کو اور بلاغت، ایجاز، بیان اور بدیع جو اس جملہ میں ہے اگر اس کی شرح کی جائے تو قلمیں خشک ہو جاویں اور اس آیت کی بلاغت کے متعلق میں نے علیحدہ کتاب تالیف کی ہے کرمانی کی العجائب میں ہے کہ معاندین نے باوجود تفتیش کے جب عرب اور عجم میں کوئی ایسا کلام نہ پایا جو باوجود ایجاز غیر مخل کے الفاظ کی عظمت اور حسن نظم اور جودت معانی کے لحاظ سے اس آیت کے مثل ہوتا تو اس امر پر اتفاق کر لیا کہ طاقت بشری اس آیت کے مثل لانے سے قاصر ہے اور قولہ تعالیٰ "یا ایھا النمل ادخلوا مساکنکم الآیۃ" کلام کی گیارہ جنس کو جامع ہے یعنی ندا۔ کنایہ تنبیہ۔ تسمیہ۔ امر قصہ۔ تحذیر۔ خاص۔ عام۔ اشارہ۔ عذر۔ پس "یا" ندا ہے اور "ای" کنایہ اور "ھا" تنبیہ ہے اور "النمل" تسمیہ ہے اور "ادخلوا" امر ہے اور "مساکنکم" قصہ ہے اور "لا یحطمنکم" تحذیر اور "سلیمان" تخصیص اور جنودہ تعمیم اور "ھم" اشارہ اور لا یشعرون عذر۔ پھر اس آیت میں پانچ حقوق کی ادائی کی طرف اشارہ بھی ہے۔ یعنی اللہ کا حق۔ رسول کا حق۔ اپنا حق۔ اپنی رعیت کا حق اور سلیمان کے لشکر کا حق۔ اور قولہ تعالیٰ "یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد الآیۃ" اصول کلام یعنی ندا۔ عموم۔ خصوص امر۔ اباحت۔ نہی۔ خبر کو جامع ہے اور بعض کہتے ہیں "کلوا واشربوا ولا تسرفوا" میں خدا تعالیٰ نے حکمت جمع کر دی ہے اور ابن عربی نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "واوحینا الی ام موسیٰ ان ارضعیہ" الآیۃ

باعتبار فصاحت کے قرآن شریف کی اعظم آیتوں سے ہے کیونکہ اس میں دو امر ہیں اور دو نہی اور دو خبر اور دو بشارت اور ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ قولہ تعالےٰ " فاصدع بما تومر " کے یہ معنے ہیں کہ جو وحی تم کو ہوا اُس کی تصریح کر دو اور جو حکم تم کو پہونچے اُس کی تبلیغ کر دو اگرچہ بعض باتوں کے شاق ہونے سے بعض دل پھٹ جاویں اور تصریح اور صدع میں یہ مشابہت ہے کہ جیسے ٹوٹے ہوئے شیشہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے اسی طرح دل میں تصریح کے اثر کرنے سے قبض اور انبساط اور انکار و قبول کے آثار چہرہ پر ظاہر ہو جاتے ہیں پس اس استعارہ کی جلالت اور ایجاز کی عظمت کو دیکھو اور جو معانی کثیرہ اُس میں اُس کو غور کرو یہ بیان کیا گیا ہے کہ بعض اعراب نے اس آیت کو سُنکر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے اس کلام کی فصاحت کو سجدہ کیا ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ قولہ تعالےٰ " وفیھا ما تشتھی الانفس وتلذ الاعین " کے دو لفظ اُن تمام چیزوں کو جامع ہیں کہ اگر تمام مخلوق جمع ہو کر اُن کی تفصیل کرنا چاہے تو نہ ہو سکے اور قولہ تعالےٰ " ولکم فی القصاص حیٰوۃ " کے معنے کثیر ہیں اور الفاظ قلیل کیونکہ غرض اس سے یہ ہے کہ جب انسان کو یہ معلوم ہو جاوے گا کہ کسی کو قتل کرنے سے خود بھی قتل کیا جائے گا تو لامحالہ کسی کے قتل کی جرأت نہ کرے گا پس قتل یعنے قصاص سے قتل کثیر کا انسداد ہو گیا اور اس میں شک نہیں کہ قتل کا موقوف ہونا انسان کی حیات کا باعث ہے اس جملہ کو عرب کے قول القتل انفی للقتل پر بیس بلکہ زیادہ وجہوں سے فضیلت ہے حالانکہ اہل عرب کے نزدیک اس معنے کے لئے یہ مثل نہایت مختصر ہے اور ابن اثیر نے اس فضیلت سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خالق اور مخلوق کے کلام میں کوئی تشبیہ نہیں ہو سکتی۔ اور وہ بیس وجوہ یہ ہیں (۱) القصاص حیٰوۃ میں دس حروف ہیں اور القتل انفی للقتل میں چودہ صرف (۲) قتل کی نفی حیٰوۃ کو مستلزم نہیں اور آیت نص ہے حیات کے ثبوت پر جو اصل غرض ہے (۳) حیٰوۃ کا نکرہ لانا مفید تعظیم کو ہے اور اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ قصاص میں حیٰوۃ طویل ہے اور اسی وجہ سے حیٰوۃ کی تفسیر بقا سے کی گئی ہے جیسے قول اللہ تعالےٰ کا " ولتجدنھم احرص الناس علیٰ حیٰوۃ " اور القتل انفی للقتل میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس میں لام جنسی ہے (۴) آیت میں کلیت ہے اور مثل مذکور میں کلیت نہیں کیونکہ کل قتل مانع قتل کو نہیں ہے بلکہ بعض قتل موجب قتل کا ہوتا ہے اور مانع قتل صرف قتل خاص ہے جو قصاص ہے پس قصاص میں حیات دائمی ہے (۵) آیت میں تکرار نہیں ہے اور مثل میں قتل کا لفظ مکرر ہے اور گو تکرار مخل فصاحت نہ ہو مگر جو کلام تکرار سے خالی ہو گا وہ افضل ہو گا۔ اُس کلام سے جس میں تکرار ہو گی (۶) آیت میں تقدیر محذوف کی حاجت نہیں اور مثل مذکور کی تقدیر یہ ہے القتل قصاصا انفی للقتل

ظلما من تو کہ بس مثل مذکور میں من جو افعل التفضیل کے بعد ہوتا ہے مع اپنے مجرور کے محذوف ہے اور قتل اول کے بعد قصاصا اور قتل ثانی کے بعد ظلماً محذوف ہے (۷) آیت میں طباق ہے اس لئے کہ قصاص مشعر ہے حیاۃ کی ضد کو اور مثل مذکور میں ایسا نہیں ہے (۸) آیت میں فن بدیع ہے اور وہ یہ کہ احد الضدین یعنی موت کو دوسری ضد یعنی حیاۃ کا محل کیا گیا ہے اور حیاۃ کا قائم ہونا موت میں ایک عظیم مبالغہ ہے یہ کشاف میں مذکور ہے اور صاحب ایضاح نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے کہ فی کے لانے سے قصاص کو حیاۃ کا منبع اور معدن ٹھیرا دیا ہے (۹) مثل مذکور میں سکون بعد حرکت کے پے در پے ہے اور یہ مستکرہ ہے کیونکہ لفظ منطوق میں اگر پے در پے حرکت ہوتی ہے تو زبان کو اُس کے نطق میں آسانی ہوتی ہے اور اس سے اُس کی فصاحت ظاہر ہوتی ہے بخلاف اس کے اگر ہر حرکت کے بعد سکون ہوتا ہے تو حرکت بوجہ سکون کے منقطع ہو جاتی ہے جیسے کسی چوپایہ کو کچھ حرکت دیجائے پھر روک دیا جائے پھر کچھ حرکت دیجائے پھر روک دیا جائے تو وہ مثل متقید کے ہو جائے گا اور حرکت و رفتار پر قادر نہ ہوگا (۱۰) مثل مذکور میں بحسب ظاہر تناقض ہے کیونکہ شئ خود اپنی نفی نہیں کرتی (۱۱) قلقلہ قاف کی تکرار اور نون کے غنہ سے آیت سالم ہے جو ضغط اور شدت کا موجب ہے (۱۲) آیت مشتمل ہے حروف مناسبہ پر کیونکہ آیت میں قاف سے طرف صاد کے خروج ہے اور جس طرح قاف حروف استعلا سے ہے صاد مجلی حروف استعلا اور المباق سے ہے بخلاف خروج قاف سے طرف تاؔ کے کیونکہ تا حرف منخفض ہونے کی وجہ سے قاف کے غیر مناسب ہے اور اسی طرح خروج صاد سے طرف حاؔ کے احسن ہے خروج لام سے طرف ہمزہ کے (۱۳) صاد اور حا اور تاؔ کے تلفظ میں حسن صوت ہے بخلاف اس کے قاف و تاؔ کی تکرار ایسی نہیں ہے (۱۴) آیت میں لفظ قتل نہیں ہے جو موجب تنضر ہے بلکہ لفظ حیاۃ ہے جو طبیعت کو مقبول ہے (۱۵) لفظ قصاص مشعر ہے مساواۃ کو پس اُس سے عدل ظاہر ہوتا ہے بخلاف مطلق قتل کے (۱۶) آیت مبنی ہے اثبات پر اور مثل مذکور مبنی ہے نفی پر اور اثبات اشرف ہے نفی سے کیونکہ اثبات اول ہے اور نفی اُس کے بعد (۱۷) مثل مذکور کے سمجھنے کے لئے پہلے یہ سمجھنا لازم ہے کہ قصاص میں حیاۃ ہے اور فی القصاص حیاۃ کا اول سے یہی مفہوم ہی ہے (۱۸) مثل مذکور میں افعل التفضیل کا صیغہ فعل متعدی سے ہے اور آیت اس سے سالم ہے (۱۹) افعل مقتضے ہوتا ہے اشتراک کو پس چاہیے کہ ترک قتل بھی نافی قتل ہو اگرچہ قتل زیادہ نافی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور آیت اس سے سالم ہے (۲۰) آیت روکنے والی ہے قتل اور جرح دونوں سے کیونکہ قصاص دونوں کو شامل ہے اور اعضا کے قصاص میں بھی حیاۃ ہے کیونکہ عضو کا قطع کرنا مصلحت حیاۃ کو ناقص کرتا ہے اور کبھی اس کا اثر نفس تک پہونچکر حیاۃ کو زائل بھی کر دیتا ہے۔ آیت کے

شروع میں جو لکھا ہے اُس میں یہ لطیفہ ہے کہ یہ بیان اُس عنایت کا ہے جو بالتخصیص مومنین کیلئے ہو اور مومنین کی خصوصیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مراد مومنین کی حیاۃ ہے نہ دوسروں کی گو دوسروں میں بھی اِس کا تحقیق ہو جاوے ؛

تنبیہات

(۱) قدامہ نے بیان کیا کہ بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے اور اُس کی یہ تفسیر کی ہے کہ اشارہ وہ کلام قلیل ہے جس کے معنے کثیر ہوں اور یہ بعینہ ایجاز قصر ہے لیکن ابن ابی الاصبع نے ان دونوں میں یہ فرق کیا ہے کہ ایجاز کی دلالت مطابقی ہوتی ہے اور اشارہ کی دلالت تضمنی یا التزامی پس اِس سے معلوم ہوا کہ اشارہ سے وہی مراد ہے جو منطوق کی بحث میں بیان ہو چکا (۲) قاضی ابو بکر نے اعجاز القرآن میں کہا ہے کہ ایجاز کی ایک قسم ہے جس کو تضمین کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے ایک معنے حاصل ہوں بدوں اِس کے کہ اُس کے معنے کے لئے وہ اسم ذکر کیا جائے جس سے اُس معنے کی تعبیر کی جاتی ہے - اِس کی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ معنے صیغہ سے مفہوم ہوں جیسے قوله تعالےٰ مَعْلُوم سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی عالم بھی ضرور ہے دوسرے یہ کہ عبادت کے معنے سے مفہوم ہوتی جیسے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اس تعلیم کو متضمن ہے کہ اللہ تعالےٰ کی تعظیم اور اس کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہر ایک کام کو اُس کے نام سے شروع کرنا چاہیے (۳) ابن اثیر اور صاحب عروس الافراح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ ایجاز قصر کی قسموں میں سے حصر بھی ہے خواہ الّا سے ہو یا انما سے یا کسی دوسرے حرف سے کیونکہ اُس میں ایک جملہ بمنزلہ دو جملوں کے ہوتا ہے اور عطف بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ حرف عطف عامل کے اعادہ سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور نائب فاعل بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ فاعل کے حکم میں ہونے کی وجہ سے فاعل پر دلالت کرتا ہے اور اپنی وضع کے اعتبار سے مفعول پر اور ضمیر بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ اسم ظاہر سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور اسی وجہ سے جب تک ضمیر متصل آسکتی ہو ضمیر منفصل نہیں لائی جاتی ہے اور باب عَلِمتُ انک قائم بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ متحمل ہے ایک اسم کا جو دو مفعولوں کے قائم مقام ہوتا ہے بدوں حذف کے اور تنازع بھی قصر کی قسم ہے اگر فرا کی رائے کے موافق مقدر نہ مانا جائے اور قصر کی قسم سے ہے متعدی کو لازم کے مثل کر کے مفعول کو بغرض اقتصار حذف کر دینا اِس کا بیان عنقریب آئے گا - اور قصر کی قسم سے ہے استفہام اور شرط کے حروف کا جمع کر دینا جیسے کم مالک مستغنی کر دیتا ہے اھو عشرون ام ثلثون - سے اور اسی طرح الی غیر النہایتہ ؛

اور قصر کی قسم سے ہیں وہ الفاظ جو عموم کے لئے لازم ہیں جیسے احدٌ اور قصر کی قسم سے ہے تشنیہ اور جمع کیونکہ اُس میں مفرد کی تکرار کی حاجت نہیں رہتی اس لئے کہ تشنیہ اور جمع میں صرف قائم مقام مفرد کے کر دیا گیا ہے۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ بدیع کی ایک قسم جس کا نام اتساع ہے ایجاز قصر کی قسم ہو سکتی ہے اور اتساع اس کلام کو کہتے ہیں جس میں تاویل کی گنجائش ہو اُن معانی کے اعتبار سے جن کا احتمال اُس کے الفاظ میں ہو سکتا ہے جیسے حروف مقطعات ؛

ایجاز کی دوسری قسم ایجاز حذف ہے اور اُس میں بہت فوائد ہیں از انجملہ اختصار ہے اور عبث سے احتراز بوجہ اُس کے ظہور کے اور از انجملہ اس بات پر تنبیہ کرنا کہ محذوف کے ذکر سے وقت قاصر اور اُس کا ذکر مہم کے فوت ہو جانے کا باعث ہے اور یہی فائدہ اور تحذیر اور اغرا کا ہے اور قولہ تعالیٰ " ناقۃ اللہ و سقیاہا " میں دونوں مجتمع ہیں کیونکہ ناقۃ اللہ تحذیر ہے اور ذروا اس میں مقدر ہے اور سقیاہا اغرا ہے اور الزموا اُس میں مقدر ہے اور از انجملہ تفخیم اور اعظام ہے کیونکہ اس میں ابہام ہوتا ہے حازم نے منہاج البلغا میں کہا ہے کہ حذف بہتر ہوتا ہے جب اُس پر دلالت قوی ہو یا اشیا کا شمار کرنا مقصود ہو مگر چونکہ شمار کرنے میں طوالت اور دقت ہوتی ہو لہذا دلالت حال پر اکتفا کر کے حذف کر دیا جائے اسی طرح تعجب اور تہویل کے موقعوں پر حذف کیا جاتا ہے جیسے اہل جنت کے وصف میں اللہ تعالےٰ کا قول حتیٰ اذا جاؤہا و فتحت ابوابہا۔ پس اس آیت میں جواب کو حذف کر دیا تاکہ اسبات کی دلیل ہو کہ اہل جنت جو کچھ وہاں پاوینگے اُس کا وصف غیر متناہی اور کلام اُس کے وصف سے قاصر ہے اور عقلیں جو چاہیں مقدر کریں مگر جو کچھ وہاں ہے اُس کی حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح قول اللہ تعالےٰ کا " اذ وقفوا علی النار " یعنی ایسا امر شنیع دیکھو گے کہ عبارت میں اُس کا بیان نہیں ہو سکتا۔ اور از انجملہ تخفیف ہے کثرت استعمال کی وجہ سے جیسے حرف ندا کا حذف۔ مثلاً یوسف اعرض اور نسم یکن اور جمع سالم کے نون کا حذف جیسے والمقیمی الصلوٰۃ اور واللیل اذا یسر میں یا کا حذف۔ مورج سدوسی نے اخفش سے اس آیت کی بابت سوال کیا پس اخفش نے کہا کہ عرب کی عادت ہے کہ جب کسی لفظ کے معنے سے عدول کرتے ہیں تو اُس کے حرف کم کر دیتے ہیں پس لیل چونکہ سیر نہیں کراتی ہے بلکہ لیل میں سیر کی جاتی ہے اس لئے ایک حرف کم کر دیا اسی طرح قولہ تعالےٰ " وما کانت امک بغیا کہ در اصل بغیۃ تھا مگر جب فاعل سے عدول کیا گیا تو ایک حرف کم کر دیا گیا اور از انجملہ یہ کہ بیان نہیں صالح ہے مگر محذوف کے لئے جیسے " عالم الغیب والشہادۃ فعال لما یرید از انجملہ محذوف کا مشہور ہونا حتیٰ کہ اُس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا برابر ہو زمخشری کہتا ہے کہ یہ ایک قسم ہے دلالت حال کی جس کی زبان مقال کی زبان سے بھی زیادہ ناطق ہوتی ہے اور اُسی پر

حمزہ کی قرأۃ تساءلون بہ والارحام کو محمول کیا ہے کیونکہ اس مقام پر جار کی تکرار مشہور ہے پس شہرت کو بمنزلہ ذکر کے کر دیا اور ازانجملہ تعظیما ذکر نہ کرنا جیسے قولہ تعالے " قال فرعون وما رب العالمین قال رب السموات الآیۃ - اس آیت میں تین مقاموں پر رب کے قبل مبتدا محذوف ہے یعنی ھو رب واللہ ربکم واللہ رب المشرق کیونکہ حضرت موسےٰ نے تعظیما اللہ کا نام نہیں لیا - اور عروس الافراح میں اس کی مثال خدا کے اس قول سے دی ہے رب ارنی انظر الیک یعنی ذاتک - اور ازانجملہ تحقیر کے لئے ذکر نہ کرنا جیسے صم بکم یعنی منافقین بہرے گونگے ہیں - اور ازانجملہ عموم کا قصد کرنا جیسے وایاک نستعین یعنی عبادت اور اپنے کل کاموں میں تجھی سے مدد چاہتے ہیں اور واللہ یدعوا الیٰ دار السلام یعنی خدا ہر ایک کو دار السلام کی طرف بلاتا ہے اور ازانجملہ رعایت فاصلہ کی ہے جیسے ما ودعک ربک وما قلاہ یعنی وما قلاک اور ازانجملہ ابہام کے بعد بیان کا قصد کرنا جیسا کہ مشیت کے فعل میں مثلاً فلو شاء لھدٰکم یعنی اگر خدا تمہاری ہدایت چاہتا پس جب کوئی شخص فلو شاء سنے گا - تو اُس کا ذہن مشاء کی طرف ضرور متوجہ ہوگا مگر اُس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ کیا چاہا گیا ہے بلکہ جواب کے ذکر کے بعد معلوم کرے گا - اور یہ اکثر حرف شرط کے بعد واقع ہوتا ہے کیونکہ مشیت کا مفعول شرط کے جواب میں مذکور ہوتا ہے۔ اور کبھی جواب کے غیر سے استدلال لانے کے لئے بدوں حرف شرط کے بھی ہوتا ہے جیسے ولا یحیطون بشیئٍ من علمہ الا بما شاء - اور اہل بیان نے کہا ہے کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول نہیں مذکور ہوتا مگر جب کہ غریب یا عظیم ہو جیسے لمن شاء منکم ان یستقیم لو اردنا ان نتخذ لھوا - اور نجملات دیگر افعال کے مشیت کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے کیونکہ مشیت کو مشاء لازم ہے پس مشیت جو جواب کے مضمون کو مستلزم ہی نہیں ہو سکتی مگر جواب ہی کی مشیت اور اسی وجہ سے مفعول کے محذوف ہونے میں ارادہ بھی مثل مشیت کے ہے - ذکر کیا اس کو زملکانی اور تنوخی نے الاقصی القریب میں - کہتے ہیں کہ لو کے بعد کا محذوف لو کے جواب میں ضرور مذکور ہوگا عروس الافراح میں ہے کہ وقالوا لو شاء ربنا لانزل ملائکۃ کے یہ معنے ہیں کہ اگر ہمارا رب رسول بھیجنا چاہتا تو بلاشک فرشتوں کو نازل کرتا +

فائدہ - شیخ عبد القاہرؒ نے کہا ہے کہ جس حالت میں کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اُس کا حذف اُس کے ذکر سے احسن ہے - اور ابن جنی نے حذف کا نام شجاعت عربیہ رکھا ہے کیونکہ اُس سے کلام پر شجاعت ہوتی ہے +

(اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کے حذف کرنے کا قاعدہ) ابن ہشام کہتا ہے کہ

نحویوں کی عادت جاری ہو چکی ہے کہ اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کو محذوف کہتے ہیں اور اختصار سے کسی دلیل سے محذوف ہونا مراد لیتے ہیں۔ اور اقتصار سے بدون کسی دلیل کے محذوف ہونا ارادہ کرتے ہیں۔ جیسے کُلُوْا وَاشْرَبُوْا یعنی اکل و شرب کا فعل واقع کرو۔ اہل بیان کے قول کے موافق تحقیق یہ ہے کہ کبھی صرف فعل کا وقوع بتانا مقصود ہوتا ہے۔ اور جس نے واقع کیا ہے۔ اور جس پر واقع ہوا ہے۔ اُس کی تعیین سے کچھ غرض نہیں ہوتی۔ ایسی حالت میں اُس فعل کا مصدر کَوْنِ عام کی طرف مسند کر کے ذکر کر دیا جاتا ہے۔ جیسے حصل حرق او نہب۔ اور کبھی صرف فاعل سے فعل کا وقوع بتانا منظور ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں صرف فاعل اور فعل کا ذکر کیا جاتا ہے اور مفعول نہ مذکور ہوتا ہے نہ معنوی کیونکہ مثل ثابت کے ہے جو محذوف نہیں کہا جاتا۔ پس اس حالت میں فعل بمنزلہ اس فعل کے کر دیا جاتا ہے۔ جس کا مفعول نہیں ہوتا۔ جیسے رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِیْ وَیُمِیْتُ یعنی میرے رب سے احیا اور امانت کا فعل واقع ہوتا ہے۔ اور ھَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ۔ یعنی علم والے اور بے علم مساوی نہیں ہیں۔ اور کُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا۔ یعنی اکل و شرب کا فعل واقع کرو اور اسراف کو چھوڑ دو۔ وَاِذَا رَاَیْتَ ثَمَّ۔ یعنی جب تجھے روئت واقع ہو۔ اور کبھی فعل کی اسناد فاعل کیطرف اور اُس کا تعلق مفعول سے بتانا مقصود ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں دونوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔ جیسے لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰوا اور لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی۔ اور اس صورت میں جب محذوف مذکور نہیں ہوتا تو اُس کو محذوف کہتے ہیں۔ اور جب کبھی کلام میں کوئی قرینہ اُس محذوف کو مستدعی ہوتا ہے تو اُس کا مقدر ہونا واجب یقین کیا جاتا ہے۔ جیسے اَھٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰہُ رَسُوْلًا کُلًّا وَّعَدَ اللّٰہُ الْحُسْنٰی اور کبھی حذف ہونا اور نہ ہونا مشتبہ ہو جاتا ہے جیسے قُلِ ادْعُوا اللّٰہَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ۔ پس اس میں اگر نادوا کے معنی لئے جاویں تو حذف نہ ہوگا اور سموا کے معنی لئے جاویں تو حذف ہوگا۔

حذف کی سات شرائط ہیں۔ اول یہ کہ کوئی دلیل حالی پائی جاتی ہو۔ جیسے قَالُوْا سَلٰمًا یعنی سلمنا سلامًا۔ یا کوئی دلیل مقالی موجود ہو۔ جیسے وَقِیْلَ لِلَّذِیْنَ اتَّقَوْا مَاذَآ اَنْزَلَ رَبُّکُمْ قَالُوْا خَیْرًا یعنی اَنْزَلَ خَیْرًا اور قَالَ سَلٰمٌ قَوْمٌ مُّنْکَرُوْنَ یعنی سَلٰمٌ عَلَیْکُمْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُّنْکَرُوْنَ۔ اور منجملہ ادلہ حذف کے دلیل عقلی ہے۔ اور وہ یہ کہ بدون محذوف مقدر ماننے ہوئے کلام کی صحت عقلاً محال ہو۔ پھر یہ دلیل عقلی کبھی حذف پر تو دلالت کرتی ہے۔ مگر محذوف کی تعیین پر دلالت نہیں کرتی۔ بلکہ تعیین کے لئے دوسری دلیل ہوتی ہے۔ جیسے حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ میں عقل سے یہ تو معلوم ہوا کہ یہاں کچھ محذوف ہے۔ کیونکہ عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مَیْتَة حرام نہیں ہے۔ اس لئے کہ حُرمت کی نسبت اجسام کیطرف نہیں ہو سکتی۔ بلکہ حلت اور حرمت کی اضافت افعال کی طرف ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ حلت اور حرمت کا محل عقل نہیں دریافت کر سکتی۔ اس وجہ سے اُس محذوف کا تعیین عقل ہی سے نہیں معلوم ہوا

بلکہ دوسری دلیل شرعی سے معلوم ہے اور وہ آنحضرت صلعم کا قول اِنَّمَا حَرُمَ اَکْلُھَا۔ ہے ؛

اور صاحب تلخیص نے جو کہا ہے کہ اس میں دلیل عقلی بھی ہے۔ اور سکاکی نے بغیر سوچے ہوئے آنکی پیروی کرلی ہے۔ پس یہ معتزلہ کے اصول پر مبنی ہے ؛ اور کبھی دلیل عقلی سے محذوف کی تعیین بھی معلوم ہوجاتی ہے۔ جیسے وَجَاءَ رَبُّكَ یعنی امر رب جس سے مراد عذاب ہے۔ کیونکہ دلیل عقلی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنیوالا خدا کا امر ہے۔ نہ خود باری تعالےٰ اس لئے کہ باری تعالیٰ کا آنا محال ہے بوجہ اس کے کہ آنا حادث کے لوازمات سے ہے۔ اسیطرح اُوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ اور اَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ میں عقود اور عہد کا مقتضا مراد ہے۔ کیونکہ عقد اور عہد دونوں قول ہیں۔ جو وجود پذیر ہو کر منقضی ہو گئے۔ پس ان دونوں میں وفا اور نقض متصور نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وفا اور نقض اُن کے مقتضا اور احکام میں ہوگا۔ اور کبھی محذوف کی تعیین پر عادت دلالت کرتی ہے۔ جیسے فَذٰلِكُنَّ الَّذِيْ لُمْتُنَّنِيْ فِيْهِ۔ میں حذف پر تو عقل دلالت کرتی ہے کیونکہ یوسف علیہ السلام ملامت کے ظرف ہو نہیں سکتے۔ لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا کی وجہ سے فِيْ حُبِّهٖ مقدر مانا جائے یا تُرَاوِدُ فَتَاهَا کی وجہ سے فِيْ مُرَاوَدَتِهٖ مقدر مانا جائے۔ پس عادت نے ثانی کی تعیین کردی۔ کیونکہ عشق پر کسی کو ملامت نہیں کی جاتی۔ بوجہ اس کے کہ عشق اختیاری نہیں ہوتا۔ بخلاف مراودہ کے کہ اُس کے دفع کرنے کی قدرت ہوتی ہے ؛

اور کبھی محذوف کی تعیین اس وجہ سے ہوجاتی ہے کہ اُس کی تصریح دوسرے مقام پر موجود ہوتی ہے۔ اور یہ قوی تر دلیل تعیین کی ہے جیسے هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّا اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ۔ یعنی امر اللہ اور اُس کی دلیل اَوْ يَاْتِيَ اَمْرُ رَبِّكَ ہے اور جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ یعنی کعرض۔ اس دلیل سے کہ اس کی تصریح الحدید کی آیت میں مذکور ہے۔ اور رَسُوْلٌ مِّنَ اللّٰهِ یعنی مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ بدلیل لَمَّا جَآءَهُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ۔ اور حذف کی دلیلوں میں سے ایک دلیل عادت ہے۔ اور وہ یہ کہ لفظ کو اُس کے ظاہر پر جاری کرنے سے بدون حذف کے عقل تو مانع نہ ہو۔ لیکن عادت منع کرے۔ جیسے لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّاتَّبَعْنٰكُمْ میں مکان قتال مقدر ہے۔ جس سے مراد ایسا مکان ہے جو قتال کے لائق ہو اور یہ تقدیر اس لئے مانی گئی ہے کہ وہ لوگ قتال سے بخوبی واقف تھے۔ اور اس بات سے عار رکھتے تھے کہ اپنے کو قتال سے ناواقف ظاہر کریں۔ پس عادت اس سے مانع ہے کہ اُنہوں نے قتال کی حقیقت سے اپنا لاعلم ہونا ارادہ کیا ہو اس لئے مجاہد نے مکان قتال مقدر مانا ہے اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلعم کو مدینہ سے نہ نکلنے کا مشورہ دیا تھا ؛

اور منجملہ ادلہ حذف کے فعل کا شروع کرنا ہے جیسے بسم اللہ جس فعل کا مبدء ہوگا وہی فعل اُس میں مقدر مانا جائیگا۔ مثلاً اگر بسم اللہ قرءۃ کے وقت کہی گئی تو اقرء مقدر ہوگا۔ اور اگر کھانے کے وقت کہی گئی

تو اکل مقدر ہوگا۔ اہل بیان اس پر متفق ہیں۔ مگر اہل نحو اس کے خلاف ہیں اور ہر جگہ ابتدئت یا ابتدائی کان بسم اللہ مقدر کرتے ہیں۔ اور اول کی صحت پر دلیل یہ تصریح ہے جو قولہ تعالیٰ وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مُجْرٖهَا وَمُرْسٰهَا میں اور حدیث بِاسْمِكَ رَبِّيْ وَضَعْتُ جَنْبِيْ۔ میں ہے۔

اور منجملہ اولہ حذف کے صناعت نحویہ ہے۔ جیسا کہ نحویوں کے نزدیک لا اقسم کی تقدیر لانا اقسم ہے۔ کیونکہ فعل حال پر قسم نہ ہوتی اور تَاللّٰهِ تَفْتَؤُا کی تقدیر لا تفتؤ ہے کیونکہ جواب قسم جب مثبت ہوتا ہے تو اس پر لام اور نون آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ وَتَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ۔ اور کبھی اگرچہ تقدیر پر معنی موقوف نہیں ہوتے۔ مگر صناعت کی وجہ سے مقدر مانتے ہیں۔ جیسے نحویوں کے نزدیک لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ میں خبر یعنی موجود محذوف ہے اور امام فخر الدین نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں مقدر ماننے کی حاجت نہیں اور نحویوں نے جو تقدیر مانی ہے۔ وہ فاسد ہے۔ کیونکہ مطلق حقیقت کی نفی حقیقت مقیدہ کی نفی سے عام ہے۔ اس وجہ سے کہ مطلقاً حقیقت کی نفی سے ماہیت مقیدہ کی نفی ہو جاتی ہے اور کسی ایک خاص قید کے ساتھ ماہیت کی نفی سے دوسری قید کے ساتھ اس ماہیت کی نفی لازم نہیں ہوتی۔ اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔ کہ موجود کی تقدیر سے اللہ کے سوائے کل الٰہ کا قطعاً منتفی ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ عدم میں کلام نہیں۔ پس وہ درحقیقت مطلق ماہیت کی نفی ہے نہ مقید کی۔ اور خبر کا مقدر ماننا ضروری ہے۔ کیونکہ بدوں خبر ظاہر یا مقدر کے مبتدا محال ہے۔ اور نحاۃ اس لئے مقدر مانتے ہیں کہ قواعد کا حق ادا کریں۔ اگرچہ معنی مفہوم ہوتے ہوں (تنبیہ)۔ ابن ہشام نے کہا ہے کہ دلیل کی شرط اس وقت ہے۔ جب پورا جملہ یا اس کا کوئی رکن محذوف ہو یا محذوف سے جملہ میں کوئی ایسے معنی مستفاد ہوں۔ جس پر وہ جملہ مبنی ہو۔ جیسے تَاللّٰهِ تَفْتَؤُا لیکن فضلہ کے محذوف ہونے کے لئے کسی دلیل کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ صرف اسیقدر شرط ہے کہ اس کے حذف سے کوئی معنوی یا صناعی ضرر نہ ہو۔ کہا کہ لفظی دلیل میں یہ شرط ہے کہ محذوف۔ کے مطابق ہو۔ اور فرا کے اس قول کو کہ اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهٗ بَلٰى قٰدِرِيْنَ کی تقدیر بلیٰ لیحسبنا قادرین ہے رد کیا ہے۔ اس واسطے کہ حسبان مذکور بمعنی ظن ہے اور حسبان مقدر بمعنی علم ہے۔ کیونکہ اعادہ میں شک کرنا جبکہ کفر ہے تو مامور بہ نہیں ہو سکتا۔ پھر کہا کہ اس آیت میں سیبویہ کا قول صائب ہے جو اس نے کہا ہے کہ قادرین حال ہے اور تقدیر اس کی نجمعها قادرین ہے۔ کیونکہ فعل جمع بنسبت فعل حسبان کے قریب تر ہے اور نیز اس لئے کہ بلیٰ ایجاب منفی کے واسطے ہوتا ہے اور وہ اس آیت میں فعل جمع ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ محذوف مثل جزء کے نہ ہو۔ اور اس لئے فاعل یا نائب فاعل یا کان اور اس کے اخوات کا اسم محذوف نہیں ہوتا۔ ابن ہشام نے کہا ہے کہ ابن عطیہ نے جو بئس مثل القوم کی تقدیر بِئْسَ الْمَثَلُ مَثَلُ الْقَوْمِ بتائی ہے۔ پس اگر اس کی غرض اعراب کی تفسیر ہے اور یہ کہ

فاعل لفظ مثل ہے۔ جو محذوف ہے تب تو یہ مردود ہے اور اگر اس کی غرض معنی کی تفسیر ہے اور یہ کہ مثبت میں ضمیر مثل کی مستتر ہے تب سہل ہے ؛

تیسری شرط یہ ہے کہ موکد نہ ہو کیونکہ حذف تاکید کے منافی ہے۔ اس لئے کہ حذف مبنی ہے اختصار پر اور تاکید مبنی ہے طوالت پر۔ اور اسی وجہ سے زجاج کے اس قول کو کہ اِنَّ ھٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ کی تقریر اِنَّ ھٰذٰانِ لَھُمَا سَاحِرَانِ ہے۔ فارسی نے رد کیا ہے اور کہا ہے کہ حذف اور تاکید باللام میں منافات ہے۔ لیکن دلیل سے کسی شئے کا محذوف ہونا تاکید کے منافی نہیں ہوتا کیونکہ دلیل سے کسی شئے کا محذوف ہونا مثل ثابت کے ہے ؛

چوتھی شرط یہ ہے کہ حذف کرنے سے مختصر کا اختصار نہ ہوتا ہو۔ اسی لئے اسم فعل نہیں حذف کیا جاتا کیونکہ وہ فعل کا اختصار ہے ؛

پانچویں شرط یہ ہے کہ محذوف عامل ضعیف نہ ہو۔ اسی وجہ سے جار اور ناصب فعل اور جازم کو نہیں حذف کیا جاتا۔ مگر اسی مقام سے جہاں یہ عوامل کثیر الاستعمال ہوں اور ان کے حذف ہونے پر دلیل قوی موجود ہو ؛

چھٹی شرط یہ ہے کہ محذوف کسی کے عوض میں نہ ہو۔ اسی لئے ابن مالک نے کہا ہے کہ حرف ندا ادعو کے عوض میں نہیں ہے۔ کیونکہ اہل عرب اس کا حذف جائز رکھتے ہیں اور اسی وجہ سے اقامۃ اور استقامۃ کی تا محذوف نہیں ہوتی۔ اور اقام الصلوٰۃ اور کان کی خبر کو اس پر نہ قیاس کرنا چاہئے۔ کیونکہ وہ مصدر کا عوض یا مثل عوض کے ہے ؛

ساتویں شرط یہ ہے کہ حذف سے عامل قوی کی ضرورت نہ ہو اور اسی لئے وَکُلًّا وَّعَدَ اللّٰہُ الْحُسْنٰی کی قرأت پر قیاس نہیں کیا گیا۔ (فائدہ) اخفش نے حذف میں جہاں تک ممکن ہو تدریج کا اعتبار کیا ہے اور اسی لئے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ وَاتَّقُوْا یَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَیْئًا میں لَا تَجْزِیْ دراصل لَا تَجْزِیْ فِیْہِ تھا۔ پس پہلے حرف جر کو حذف کیا لا تجزیہ ہو گیا۔ پھر ضمیر کو حذف کیا تو لا تجزی ہو گیا اور یہ صناعت میں ملاطفہ ہے۔ اور سیبویہ کا مذہب ہے کہ دونوں ساتھ ہی محذوف ہو گئے۔ ابن جنی نے کہا ہے کہ اخفش کا قول موافق اور مانوس زیادہ ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ ایک وقت میں دونوں حرف معاً حذف کر دیئے جائیں۔ (قاعدہ) اصل یہ ہے کہ مقدر ہونا کسی لفظ کا اس کے اصلی مقام پر کیا جائے تاکہ دو وجہوں سے اصل کے مخالف نہ ہو ایک حذف دوسرے وضع شئے کی غیر محل میں اس لئے زید اً رأیتہ میں مفسَّر کو اول میں مقدر کرنا چاہئے۔ اور اہل بیان نے نحویوں کے قول کے موافق اختصاص کے لئے اخیر میں بھی مقدر کرنا جائز رکھا ہے۔ جب کوئی مانع نہ ہو جیسے وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَھَدَیْنٰھُمْ۔ کیونکہ اما فعل پر نہیں آتا (قاعدہ) جہاں تک ممکن ہو مقدر کم کرنا چاہئے تاکہ اصل کی مخالفت کم ہو اور اسی وجہ سے فارسی

کا یہ قول کہ واللائی لم یحضن میں فعدتھن ثلثة اشھر مقدر ہے ضعیف کیا گیا ہے اور اولےٰ یہ ہے کہ کذلک مقدر کیا جائے۔ شیخ عزالدین نے کہا ہے کہ منجملہ محذوفات کے اُس محذوف کو مقدر کرنا چاہیئے جو مقصد کے زیادہ تر موافق اور فصیح تر ہو۔ کیونکہ عرب جیساکہ بولے ہوئے الفاظ میں حسن اور مناسبت کلام کا لحاظ رکھتے ہیں ویسا ہی مقدر بھی اُسی لفظ کو ماننتے ہیں کہ اگر اُس کا تلفظ کیا جائے تو حسن اور کلام کے مناسب ہو۔ جیسے جَعَلَ اللّٰہُ الْکَعْبَةَ الْحَرَامِ قِیَامًا لِّلنَّاسِ میں ابوعلی نے جعل اللہ نصب الکعبة مقدر کیا ہے۔ اور دوسروں نے حرمة الکعبة مقدر مانا ہے اور یہی اولےٰ ہے۔ کیونکہ اَلْھَدْیَ وَالْقَلَائِدَ وَالشَّھْرِ الْحَرَامَ میں حرمتہ ہی کی تقدیر فصیح ہے اور نصب کی تقدیر فصاحت سے بعید ہے۔ کہا کہ جب محذوف دائر ہو۔ حسن اور احسن میں تو احسن کی تقدیر واجب ہے۔ کیونکہ خدا نے اپنی کتاب کی توصیف میں احسن الحدیث فرمایا ہے۔ پس چاہیئے کہ اُس کا محذوف بھی احسن المحذوفات ہو۔ جیساکہ اُس کا ملفوظ احسن الملفوظات ہے۔ کہا کہ جب محذوف دائر ہو۔ مجمل اور مبین میں تو مبین کی تقدیر احسن ہے جیسے وداؤد وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث میں فی امر الحرث بھی مقدر کیا جا سکتا ہے اور فی تضمین الحرث بھی مگر فی تضمین الحرث مقدر کرنا اولےٰ ہے۔ کیونکہ اس میں تعین ہے اور مجمل ہے (قاعدہ) جب حذف کی دو صورتیں ہو سکتی ہوں ایک یہ کہ محذوف فعل ہو اور باقی فاعل دوسرے یہ کہ محذوف مبتدا ہو اور باقی خبر تو دوسری صورت اختیار کرنا اولےٰ ہے۔ کیونکہ مبتدا کے عین خبر ہونے کی وجہ سے محذوف عین ثابت ہوا۔ پس محذوف مثل نہ محذوف ہونے کے ہوگا۔ برخلاف فعل کے کہ وہ فاعل کا غیر ہے۔ ہاں پہلی صورت اُسوقت اختیار کیجاویگی۔ جب کسی روایت سے اُس کی تائید ہوتی ہو۔ خواہ یہ روایت اسی کلام کے بابت ہو یا اس کے مثل دوسرے کلام کے بابت اول کی مثال جیسے یُسَبِّحُ لَہٗ فِیْھَا رِجَالٌ۔ یسبح کی باکو فتحہ کی قرأت میں اس کی تقدیر یُسَبِّحُہٗ رِجَالٌ ہے۔ اور کذلک یُوْحِیْٓ اِلَیْکَ وَاِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکَ اللّٰہُ۔ یوحی کی حاکو فتحہ کی قرأت میں اس کی تقدیر یوحیہ اللہ ہے ان دونوں آیتوں میں خبر کو محذوف نہ مانا جائیگا۔ کیونکہ فعل موصوف کی روایت میں دونوں اسموں کی فاعلیت ثابت ہے۔ ثانی کی مثال جیسے وَلَئِنْ سَاَلْتَھُمْ مَّنْ خَلَقَھُمْ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰہُ میں خلقھم اللہ مقدر کرنا بہتر ہے اللہ خلقھم مقدر کرنے سے بوجہ اس کے کہ خَلَقَھُنَّ الْعَزِیْزُ الْعَلِیْمُ آیا ہے۔

(قاعدہ) جب یہ تردد ہو کہ محذوف اول ہے یا ثانی تو ثانی کا محذوف ماننا اولےٰ ہے۔ اسی لئے انجاحونی میں نون وقایہ کا حذف مرجح ہے نہ نون رفع کا اور نارا تلظی میں تاے ثانی کا حذف مرجح ہے نہ تاے مضارع کا اور وَاللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗٓ اَحَقُّ اَنْ یُّرْضُوْہُ میں ثانی کی خبر کا حذف اولےٰ ہے نہ اول کی خبر کا اور اَلْحَجُّ اَشْھُرٌ میں ثانی کے مضاف کا حذف مرجح ہے۔ نہ اول کا یعنی حج اشھر مقدر ماننا اولیٰ ہے نہ اشھر الحج۔ اور کبھی اول کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے جیسے اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ

عَلَى النَّبِیّ میں مَلٰٓئِکَتُہٗ کی قرأت رفع پر کیونکہ خبر یعنی یُصَلُّوْنَ بصیغہ جمع ہونے کی وجہ سے ثانی کے ساتھ مختص ہے۔ اور کبھی ثانی کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے۔ بوجہ مقدم ہونے خبر کے ثانی پہ جیسے اِنَّ اللّٰہَ بَرِیْٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ وَرَسُوْلُہٗ میں رَسُوْلُہٗ کی خبر یعنی برِیٌ ایضاً محذوف ہے ۔

(فصل) حذف کی کئی قسمیں ہیں پہلی قسم جس کا نام اقتطاع ہے یہ ہے کہ کلمہ کے بعض حروف محذوف ہوں اور ابن ایثر نے قرآن شریف میں اس قسم کے حذف سے انکار کیا ہے مگر اُس کی تردید بایں وجہ کی گئی ہے کہ بعضوں نے حروف مقطعات کو اسی قسم میں داخل کیا ہے بنا بر اس قول کے کہ حروف مقطعات اسماء الٰہیہ کے حروف ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور بعضوں کا دعوے ہے کہ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ میں بالبعض کا پہلا حرف ہے اور باقی حروف محذوف ہیں۔ اور اسی قسم سے ہے بعضوں کی قرأت وَنَادَوْا یَامَالِ ترخیم کے ساتھ اور بعض سلف نے اس قرأت کو سنکر کہا مَا اَغْنٰی اَھْلَ النَّارِ عَنِ التَّرْخِیْمِ اور بعضوں نے جواب دیا ہے کہ وہ لوگ کلمہ کو پورے طور پر تلفظ کرنے سے عاجز تھے۔ اور اسی قسم سے ہے۔ لٰکِنَّا هُوَ اللّٰهُ رَبِّیْ کیونکہ لٰکِنَّا اصل میں لٰکِنْ اَنَا تھا۔ پس انا کے ہمزہ کو تخفیف کے لئے حذف کر کے نون کو نون میں ادغام کر دیا۔ اور اسی قسم سے ہے قرأت وَیُمْسِکُ السَّمَآءَ اَنْ تَقَعَ عَلَے الْاَرْضِ کہ اصل میں الارض ہے اور بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ۔ کہ اصل میں انزل ہے اور فَمَنْ تَعَجَّلَ فِیْ یَوْمَیْنِ فَلَآ اِثْمَ عَلَیْهِ کہ اصل میں فَلَا اِثْمَ ہے اور اِنَّھَا لَحْدَی الْکُبَرِ کہ اصل میں لاحدیٰ ہے ۔

دوسری قسم جس کا نام اکتفا ہے یہ ہے کہ مقام اُن دو چیزوں کے ذکر کو مقتضی ہو۔ جن میں تلازم اور ارتباط ہے۔ لیکن کسی نکتہ کی وجہ سے ایک ہی شئے کے ذکر پر اکتفا کیا جاوے اور یہ اکثر ارتباط عطفی کے ساتھ مختص ہے۔ جیسے قولہ تعالے سَرَابِیْلَ تَقِیْکُمُ الْحَرَّ کہ یہاں وَالْبَرْدَ محذوف ہے اور بالتخصیص حر کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ خطاب اہل عرب کی طرف ہے اور ان کا ملک گرم ہے۔ اور اُن کے نزدیک گرمی سے محفوظ رہنا زیادہ اہم ہے۔ کیونکہ گرمی اُن کے نزدیک سردی سے زیادہ شدید ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں حر کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ برد سے محفوظ رکھنے کا احسان اس کے پہلے بالتصریح مذکور ہو چکا۔ جیسا کہ فرمایا ہے۔ وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَا۔ اور وَجَعَلَ لَکُمْ مِّنَ الْجِبَالِ اَکْنَانًا۔ اور وَالْاَنْعَامَ خَلَقَهَا لَکُمْ فِیْهَا دِفْءٌ۔

اور اسی قسم سے ہے بِیَدِكَ الْخَیْرُ۔ کہ یہاں وَالشَّرُّ محذوف ہے۔ اور خیر کو بالتخصیص اس لئے ذکر کیا کہ بندوں کو یہی مطلوب اور مرغوب ہے یا اس لئے کہ عالم میں خیر کا وجود زیادہ ہے یا اس لئے کہ خدا کی طرف شر کی نسبت کرنا خلاف ادب ہے جیسا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے والشر لیس الیك۔ اور اسی قسم سے ہے وَلَهٗ مَا سَکَنَ فِی الَّیْلِ وَالنَّهَارِ کہ یہاں وَمَا تَحَرَّكَ محذوف ہے۔ اور بالتخصیص سکون کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ حیوان اور جماد وغیرہ کا اغلب حال سکون ہے اور اس لئے

کہ کل متحرک سکون کی طرف رجوع ہوتا ہے - اور اسی قسم سے ہے وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ کہ یہاں
وَالشَّهَادَةِ محذوف ہے - کیونکہ ایمان غیب اور شہادت دونوں پر واجب ہے - اور غیب کو اسلئے
اختیار کیا کہ غیب زیادہ ممدوح ہے یا اس لئے کہ ایمان بالغیب مستلزم ہے - ایمان بالشہادۃ کو بدون
عکس کے - اور اسی قسم سے ہے۔ رَبُّ الْمَشَارِقِ کہ یہاں وَالْمَغَارِبِ محذوف ہے اور اسی قسم
سے ہے هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ کہ یہاں وَلِلْكَافِرِيْنَ محذوف ہے - یہ ابن الانباری کا قول ہے اور اس
کی تائید قولہ تعالے هُدًى لِّلنَّاسِ سے ہوتی ہے اور اسی قسم سے ہے اِنِ امْرُءٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ
کہ یہاں وَلَا وَالِدٌ محذوف ہے - اور اسکی دلیل یہ ہے کہ اس میں اخت کے لئے نصف واجب کیا گیا ہے
اور یہ اُسی وقت ہوگا جب والد بھی نہ ہو - کیونکہ والد اخت کو ساقط کر دیتا ہے ؞

تیسری قسم جس کا نام احتباک ہے سب قسموں سے زیادہ لطیف اور بدیع ہے - اور اہل بلاغت میں
سے بہت کم لوگ اُس سے واقف ہوئے ہیں اور میں نے اُس کو اندلسی کی شرح بدیعیہ کے سوا
کہیں نہیں دیکھا اور زرکشی نے اس کو برہان میں ذکر کیا ہے - مگر اُس کا یہ نام نہیں رکھا - بلکہ حذف مقابلی
کے نام سے مسمی کیا ہے - اور اہل عصر میں سے علامہ برہان الدین بقاعی نے اُس کو علیحدہ تصنیف
کیا ہے - اندلسی نے شرح بدیعیہ میں لکھا ہے - کہ بدیع کی قسموں میں سے ایک قسم احتباک ہے جو نوع
عزیز ہے - اور وہ یہ ہے کہ اول سے اُس کو حذف کر دیا جائے - جس کی نظیر ثانی میں ثابت کی گئی ہے
اور ثانی سے اُس کو حذف کر دیا جائے - جس کی نظیر اول میں ثابت کی گئی ہے - جیسے قولہ تعالے وَمَثَلُ
الَّذِيْنَ كَفَرُوْا كَمَثَلِ الَّذِيْ يَنْعِقُ الْاٰيَةُ اس کی تقدیر ہے وَمَثَلُ الْاَنْبِيَاءِ وَالْكُفَّارِ كَمَثَلِ الَّذِيْ يَنْعِقُ
وَالَّذِيْ يُنْعَقُ بِهٖ - پس اول سے اَلْاَنْبِيَاءُ کو حذف کر دیا کیونکہ اَلَّذِيْ يَنْعِقُ اُس پر دلالت کرتا ہے
اور ثانی سے اَلَّذِيْ يُنْعَقُ بِهٖ حذف کر دیا کیونکہ اَلَّذِيْنَ كَفَرُوْا اُس پر دلالت کرتا ہے اور ایسے ہی
قولہ تعالے وَاَدْخِلْ يَدَكَ فِيْ جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ کی تقدیر ہے - تَدْخُلْ غَيْرَ بَيْضَاءَ وَاَخْرِجْهَا
تَخْرُجْ بَيْضَاءَ - پس اول سے تَدْخُلْ بَيْضَاءَ حذف کر دیا گیا اور ثانی سے اَخْرِجْهَا کو محذوف کر دیا
اور زرکشی نے کہا ہے کہ احتباک اُس کو کہتے ہیں کہ کلام میں دو متقابل مجتمع ہوں - پس اُن دونوں
میں سے ہر ایک کا مقابل حذف کر دیا جائے بوجہ اس کے کہ دوسرا اُس پر دلالت کرتا ہے جیسے
قولہ تعالے - اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ اِنِ افْتَرَيْتُهٗ فَعَلَيَّ اِجْرَامِيْ وَاَنَا بَرِيْءٌ مِّمَّا تُجْرِمُوْنَ اس
کی تقدیر ہے - اِنِ افْتَرَيْتُهٗ فَعَلَيَّ اِجْرَامِيْ وَاَنْتُمْ بُرَآءُ مِنْهُ وَعَلَيْكُمْ اِجْرَامُكُمْ
وَاَنَا بَرِيْءٌ مِّمَّا تُجْرِمُوْنَ ط

اور قولہ تعالے وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِيْنَ اِنْ شَاءَ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ کی تقدیر ہے - وَيُعَذِّبَ
الْمُنَافِقِيْنَ اِنْ شَاءَ فَلَا يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ فَلَا يُعَذِّبُهُمْ - اور قولہ تعالے فَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى

يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ کی تقدیر ہے حَتّٰی يَطْهُرْنَ مِنَ الدَّمِ وَيَتَطَهَّرْنَ بِالْمَاءِ فَإِذَا طَهُرْنَ فَأْتُوهُنَّ - اور قولہ تعالےٰ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا یعنی عَمَلًا صَالِحًا بِسَيِّئٍ وَآخَرَ سَيِّئًا بِصَالِحٍ - مَیں کہتا ہوں کہ احتباک کی لطیف قسم ہے - قولہ تعالےٰ فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ یعنی فِئَةٌ مُؤْمِنَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ - اور کرمانی کی العرائب میں ہے کہ پہلی آیت کی تقدیر ہے - مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا مَعَكَ يَا مُحَمَّدُ كَمَثَلِ النَّاعِقِ مَعَ الْغَنَمِ - پس ہر ایک طرف سے اُس کو حذف کر دیا جس پر دوسرا طرف دلالت کرتا تھا اور اس کی نظیریں قرآن شریف میں بہت ہیں اور یہ کلام میں نہایت ہوتا ہے - انتھی - یہ تسمیہ ماخوذ ہے حبک الثوب سے جس کے معنی ہیں - اشتہائے ثوب کے درمیانی رخنوں کو حسن و خوبی کے ساتھ بند کر دینا ہر اور ثوب کو محکم اور استوار کرنا پس کلام میں حذف کے مقامات کو تشبیہ دی گئی اُن رخنوں سے جو انتہائے ثوب کے مابین ہوتے ہیں پھر گویا کہ کلام کے ماہر اور بصیر نے محذوفات کو اُن مقامات میں داخل کر کے اُن رخنوں کو حسن و خوبی کے ساتھ بند کر دیا +

چوتھی قسم حذف کی وہ ہے جس کا نام اختزال ہے اور اس کی کئی قسمیں ہیں کیونکہ محذوف یا ایک کلمہ ہوگا خواہ اسم ہو یا فعل یا حرف یا ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہوگا (اسم کے محذوف ہونے کی مثالیں) مضاف کا حذف اور یہ قرآن شریف میں بہت ہے حتّٰی کہ ابن جنی نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ایک ہزار مقاموں پر مضاف محذوف ہے اور شیخ عزالدین نے اپنی کتاب المجاز میں سورتوں اور آیتوں کی ترتیب پر مسلسل لکھا ہے جیسے اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ یعنی حَجُّ أَشْهُرٍ یا أَشْهُرُ الْحَجِّ اور وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ یعنی ذَا الْبِرِّ یا بِرَّ مَن - اور حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ یعنی أُمَّهَاتِكُمْ - اور لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ یعنی ضعف عذاب - اور وَفِي الرِّقَابِ یعنی وَفِي تَحْرِيرِ الرِّقَابِ

مضاف الیہ کا حذف یائے متکلم میں مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے رَبِّ اغْفِرْ لِي اور غایات میں بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ یعنی مِنْ قَبْلِ الْغَلَبِ وَمِنْ بَعْدِهِ اور کل اور ایّ اور بعض میں بھی مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے اور اس کے علاوہ کبھی دوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہو جاتا ہے - جیسے فَلَا خَوْفُ عَلَيْهِمْ ضمہ بلا تنوین کی قرأت میں جیسے فَلَا خَوْفُ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ - مبتدا کا حذف - استفہام کے جواب میں مبتدا بکثرت محذوف ہوتا ہے - جیسے وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ نَارٌ یعنی نَارٌ اور فاء جواب کے بعد جیسے مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ یعنی فَعَمَلُهُ لِنَفْسِهِ اور وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا یعنی فَإِسَاءَتُهُ عَلَيْهَا اور قول کے بعد جیسے وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ - قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ اور بعد اُس کے کہ خبر اُس کی صفت ہو معنی کے اعتبار سے جیسے التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ اور جیسے صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ - اور اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی

مبتدا کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے لَا یَغُرَّنَّکَ تَقَلُّبُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا فِی الْبِلَادِ۔ مَتَاعٌ قَلِیْلٌ۔ لَمْ یَلْبَثُوْا اِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ بَلَاغٌ میں ہذا محذوف ہے اور سورۃ اَنْزَلْنٰهَا میں هٰذِهٖ محذوف ہے۔ اور اُس نعت میں مبتدا کا حذف واجب ہے جو مقطوع الی الرفع ہو۔ خبر کا حذف جیسے اُکُلُهَا دَائِمٌ وَّظِلُّهَا یعنی دائم اور کہیں احتمال مبتدا کے حذف کا بھی ہوتا ہے اور خبر کے حذف کا بھی جیسے فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ یعنی اَجْمَلُ یا فامری صَبْرٌ اور فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ یعنی عَلَیْهِ یا فَالْوَاجِبُ۔ موصوف کا حذف جیسے عِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ یعنی حُوْرٌ قَاصِرَاتٌ اور اِنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ یعنی دروعا سابغات اور اَیُّهَا الْمُؤْمِنُوْنَ۔ یعنی اَلْقَوْمُ الْمُؤْمِنُوْنَ۔ صفت کا حذف جیسے یَاْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَةٍ یعنی صالحۃ اس دلیل سے کہ اسیطرح پڑھا گیا ہے۔ اور اس لئے کہ اُس کا معیوب کر دینا سفینہ ہونے سے اُس کو خارج نہیں کرتا اور اَلْاٰنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ یعنی اَلْوَاضِحِ۔ ورنہ وہ لوگ اس کے مفہوم کا انکار کرتے اور فَلَا نُقِیْمُ لَهُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ وَزْنًا۔ یعنی نَافِعًا۔ معطوف علیہ کا حذف جیسے اِنِ اضْرِبْ بِّعَصَاکَ الْبَحْرَ۔ فَانْفَلَقَ یعنی فَضَرَبَ فَانْفَلَقَ۔ اور جہاں واوِ عطف کا لام تعلیل پر داخل ہو تو اُس کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ اُس کا معلل محذوف ہو۔ اور دوسرے یہ کہ عطف کی صحت کے لئے کسی دوسری مضمر علت پر معطوف ہو جیسے قولہ تعالیٰ وَلِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِیْنَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا اس کے معنی بر تقدیر اول یہ ہیں کہ مومنین پر احسان کرنے کے لئے ایسا کیا اور بر تقدیر ثانی یہ مطلب ہوگا کہ ایسا اس لئے کیا تاکہ کافروں کو عذاب دے اور مومنین کی آزمائش کرے۔

حذف معطوف کا مع عاطف کے جیسے لَا یَسْتَوِیْ مِنْکُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ۔ یہاں پر وَمَنْ اَنْفَقَ بَعْدَهٗ محذوف ہے اور جیسے بِیَدِکَ الْخَیْرُ یہاں پر وَالشَّرُّ محذوف ہے۔ مبدل منہ کا حذف جیسے وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُکُمُ الْکَذِبَ۔ اس کی تقدیر لِمَا تَصِفُهٗ ہے اور اَلْکَذِبَ بدل ہے ھا سے۔

فاعل کا حذف اور یہ نہیں جائز ہے مگر مصدر میں جیسے لَا یَسْاَمُ الْاِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَیْرِ۔ اس کی تقدیر دُعَائِهِ الْخَیْرَ ہے۔ اور کسائی نے مطلقاً فاعل کا حذف کرنا جائز کیا ہے۔ جیسے اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِیَ میں اَلرُّوْحُ محذوف ہے اور حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ میں اَلشَّمْسُ محذوف ہے۔

مفعول کا حذف۔ سابق میں بیان ہو چکا کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مفعول کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ میں الٰها محذوف ہے اور کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ میں عَاقِبَةَ اَمْرِکُمْ محذوف ہے۔ حال کثرت محذوف ہوتا ہے۔ جبکہ قول ہو۔ جیسے وَالْمَلٰٓئِکَةُ یَدْخُلُوْنَ عَلَیْهِمْ مِّنْ کُلِّ بَابٍ سَلٰمٌ میں قَائِلِیْنَ

محذوف ہے ؛

منادا کا حذف جیسے الا یا اسجدوا میں ھٰؤلاء محذوف ہے اور یالیت میں قوم محذوف ہے ؛

عائد کا حذف اور یہ چار مقاموں پر ہوتا ہے ایک صلہ جیسے اَھٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰہُ رَسُوْلًا یعنی بَعَثَہٗ ۔ دوسری صفت جیسے وَاتَّقُوْا یَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ میں فِیْہِ محذوف ہے تیسری خبر جیسے وَکُلًّا وَّعَدَ اللّٰہُ الْحُسْنٰی یعنی وَعَدَہٗ چوتھے حال ۔ نِعْمَ ۔ کے مخصوص بالمدح کا حذف جیسے اِنَّا وَجَدْنٰہُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ میں اَیُّوْبُ محذوف ہے اور فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقٰدِرُوْنَ میں نَحْنُ محذوف ہے اور وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِیْنَ میں الْجَنَّۃُ محذوف ہے ؛

موصول کا حذف جیسے اٰمَنَّا بِالَّذِیْ اُنْزِلَ اِلَیْنَا وَاُنْزِلَ اِلَیْکُمْ یعنی وَالَّذِیْ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ ۔ کیونکہ جو کچھ ہماری طرف نازل ہوا ہے وہ اُس کا غیر ہے جو اگلوں کی طرف نازل ہوا تھا ۔ اور اسی لئے قولہ تعالےٰ قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰہِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَیْنَا وَمَآ اُنْزِلَ اِلٰٓی اِبْرٰھٖمَ میں ما کا اعادہ کیا گیا ؛

فعل کا حذف شائع ہے جبکہ مفسر ہو جیسے وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ اور اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ اور قُلْ لَّوْ اَنْتُمْ تَمْلِکُوْنَ ۔ اور استفہام کے جواب میں فعل بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے وَاِذَا قِیْلَ لَھُمْ مَّاذَآ اَنْزَلَ رَبُّکُمْ قَالُوْا خَیْرًا میں اَنْزَلَ محذوف ہے ۔ اور قول کا حذف بکثرت ہوتا ہے جیسے وَاِذْ یَرْفَعُ اِبْرٰھٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَاِسْمٰعِیْلُ رَبَّنَا یعنی یقولان رَبَّنَا ۔ اس کے علاوہ دوسرے مقاموں پر بھی فعل محذوف ہوتا ہے ۔ جیسے اِنْتَھُوْا خَیْرًا لَّکُمْ میں وَاْتُوْا محذوف ہے جیسے وَالَّذِیْنَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالْاِیْمَانَ یعنی وَاَلِفُوا الْاِیْمَانَ یا اِعْتَقَدُوْا اور جیسے اُسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّۃَ یعنی ولیسکن زوجک اور وَامْرَاَتُہٗ حَمَّالَۃَ الْحَطَبِ میں اذم محذوف ہے اور وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ میں اَمْدَحُ محذوف ہے ۔ اور وَلٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰہِ میں کَانَ محذوف ہے اور وَاِنْ کُلًّا لَّمَّا میں یُوَفُّوْا اَعْمَالَھُمْ محذوف ہے ؛

(حرف کے محذوف ہونے کی مثالیں) ابن جنیؒ نے المحتسب میں لکھا ہے کہ خبر دی مجھکو ابو علی نے کہ کہا ابو بکر نے حرف کا حذف قیاس کے موافق تو نہیں ہے ۔ کیونکہ حرف اختصار کے لئے کلام میں آتا ہے ۔ پس حرف کا حذف کرنا مختصر کا اختصار ہے ۔ اور مختصر کو مختصر کرنا گویا اُس کو مٹا دینا ہے ۔ ہمزہ استفہام کا حذف جیسے ابن محیصن کی قرأت سواءٌ عَلَیْھِمْ اَنْذَرْتَھُمْ بغیر ہمزہ کے اور جیسے ھٰذَا رَبِّیْ تینوں مقاموں پر ہمزہ استفہام محذوف ہے ۔ اور جیسے تِلْکَ نِعْمَۃٌ تَمُنُّھَا یعنی اَوَتِلْکَ

موصول حرفی کا حذف ۔ ابن مالک نے کہا یہ جائز نہیں ہے مگر اَنْ میں جیسے وَمِنْ اٰیٰتِہٖ یُرِیْکُمُ الْبَرْقَ ۔ جار کا حذف اور یہ اَنْ اور اَنَّ میں شائع ہے ۔ جیسے یَمُنُّوْنَ عَلَیْکَ اَنْ اَسْلَمُوْا ۔ اور

بَلِ اللّٰہُ یَمُنُّ عَلَیْکُمْ اَنْ ھَدٰکُمْ۔ اور اَطْمَعُ اَنْ یَّغْفِرَلِیْ اور اَیَعِدُکُمْ اَنَّکُمْ یعنی بِاَنَّکُمْ۔ اور دوسرے
مقاموں پر بھی محذوف ہوتا ہے جیسے قَدَّرْنَاہُ مَنَازِلَ یعنی قَدَّرْنَا لَہٗ اور وَیَبْغُوْنَھَا عِوَجًا۔ یعنی
لَھَا اور یُخَوِّفُ اَوْلِیَآءَہٗ یعنی یُخَوِّفُکُمْ بِاَوْلِیَآئِہٖ اور وَاخْتَارَ مُوْسٰی قَوْمَہٗ یعنی مِنْ قَوْمِہٖ اور وَلَا
تَعْزِمُوْا عُقْدَۃَ النِّکَاحِ یعنی عَلٰی عُقْدَۃِ النِّکَاحِ۔ عاطف کا حذف۔ فارسی نے اس کی مثال دی ہے
وَلَا عَلَی الَّذِیْنَ اِذَا مَآ اَتَوْکَ لِتَحْمِلَھُمْ قُلْتَ لَآ اَجِدُ مَآ اَحْمِلُکُمْ عَلَیْہِ تَوَلَّوْا یعنی وَقُلْتَ۔ اور جیسے
وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاعِمَۃٌ یعنی ووجوہ عطف کرکے وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ خَاشِعَۃٌ پر۔ فاء جواب کا حذف۔ اخفش
نے اس کی مثال دی ہے۔ اِنْ تَرَکَ خَیْرَا الْوَصِیَّۃُ لِلْوَالِدَیْنِ۔ حرف ندا کا حذف اور یہ بکثرت ہوتا
ہے۔ جیسے ھٰٓاَنْتُمْ۔ اُولَآءِ۔ یُوْسُفُ اَعْرِضْ۔ قَالَ رَبِّ اِنِّیْ وَھَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ۔ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ
وَالْاَرْضِ۔ کرمانی کی العجائب میں ہے کہ چونکہ ندا میں ایک طرح کا امر ہے اس لئے قرآن شریف میں
تنزیہ اور تعظیم کے لئے اب سے حرف ندا بکثرت محذوف ہے۔ قد کا حذف اور یہ ماضی سے جبکہ
حال ہو بکثرت ہوتا ہے۔ جیسے اَوْجَآءُوْکُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُھُمْ اور اَنُؤْمِنُ لَکَ وَاتَّبَعَکَ
الْاَرْذَلُوْنَ۔

لاء نافیہ کا حذف اور یہ قسم کے جواب میں شائع ہے۔ جبکہ منفی مضارع ہو جیسے تَاللّٰہِ تَفْتَؤُا
اور اس کے علاوہ اور مقاموں پر بھی لا نافیہ محذوف ہوتا ہے۔ جیسے وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَہٗ فِدْیَۃٌ
یعنی لَا یُطِیْقُوْنَہٗ۔ اور وَاَلْقٰی فِی الْاَرْضِ رَوَاسِیَ اَنْ تَمِیْدَ بِکُمْ یعنی لِئَلَّا تَمِیْدَ۔ لام توطیہ کا حذف جیسے
وَاِنْ لَّمْ یَنْتَھُوْا عَمَّا یَقُوْلُوْنَ لَیَمَسَّنَّ۔ اور وَاِنْ اَطَعْتُمُوْھُمْ اِنَّکُمْ لَمُشْرِکُوْنَ۔ لام امر کا حذف جیسے قُلْ
لِعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُقِیْمُوْا یعنی لِیُقِیْمُوْا۔ لام لَقَدْ کا حذف اور یہ کلام طویل میں حسن ہوتا ہے۔
جیسے قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَکّٰھَا۔ نون تاکید کا حذف جیسے اَلَمْ نَشْرَحْ نصب کی قرأت پر۔ نون جمع کا حذف
جیسے قرأت۔ وَمَا ھُمْ بِضَارِّیْ بِہٖ مِنْ اَحَدٍ۔ تنوین کا حذف جیسے قرأت۔ قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدُ اللّٰہُ
الصَّمَدُ۔ اور وَلَا اللَّیْلُ سَابِقُ النَّھَارَ نصب کی قرأت پر۔ اعراب اور بنا کی حرکت کا حذف جیسے فَتُوْبُوْا
اِلٰی بَارِئِکُمْ۔ اور وَیَاْمُرُکُمْ۔ اور بُعُوْلَتُھُنَّ اَحَقُّ تینوں آیتوں میں سکون کی قرأت اور اسی طرح
اَوْ یَعْفُوَ الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ۔ اور فَاُوَارِیَ سَوْءَۃَ اَخِیْ اور مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا۔

(ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہونے کی مثالیں) دو مضافوں کا حذف جیسے فَاِنَّھَا مِنْ تَقْوَی
الْقُلُوْبِ یعنی فَاِنَّ تَعْظِیْمَھَا مِنْ اَفْعَالِ ذَوِیْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ۔ اور فَقَبَضْتُ قَبْضَۃً مِّنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ
یعنی مِنْ اَثَرِ حَافِرِ فَرَسِ الرَّسُوْلِ۔ اور تَدُوْرُ اَعْیُنُھُمْ کَالَّذِیْ یُغْشٰی عَلَیْہِ مِنَ الْمَوْتِ یعنی
کدوران عَیْنِ الَّذِیْ اور وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَکُمْ یعنی بدل شُکْرِ رِزْقِکُمْ۔ تین متضائفات کا حذف
جیسے فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ یعنی فَکَانَ مِقْدَارُ مَسَافَۃِ قُرْبِہٖ مِثْلَ قَابِ پس اس میں کان

کے اسم سے تینوں لفظ اور اُس کی خبر سے ایک لفظ محذوف ہے ◆

بابِ ظن کے دونوں مفعولوں کا حذف جیسے اَیْنَ شُرَکَائِیَ الَّذِیْنَ کُنْتُمْ تَزْعُمُوْنَ یعنی تَزْعُمُوْنَهُمْ شُرَکَائِیْ ۔ جار مع مجرور کا حذف جیسے خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا میں بِسَیِّئٍ محذوف ہے اور آخَرَ سَیِّئًا میں بِصَالِحٍ محذوف ہے ۔ عاطف سے معطوف کا حذف اس کی مثال گذر چکی ◆

حرف شرط اور اُس کے فعل کا حذف اور یہ طلب کے بعد شائع ہے ۔ جیسے فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰهُ میں اِنْ تَتَّبِعُوْنِیْ محذوف ہے اور قُلْ لِعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ ۔ یعنی اِنْ قُلْتَ لَهُمْ یُقِیْمُوْا اور زمخشری نے فَلَنْ یُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗ کو اسی قسم سے ٹھیرایا ہے ۔ یعنی اِنِ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ یُّخْلِفَ اللّٰهُ اور ابوحیان نے فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِیَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ کو اسی قسم میں داخل کیا ہے ۔ یعنی اِنْ کُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ ۔ شرط کے جواب کا حذف جیسے فَاِنِ اسْتَطَعْتَ اَنْ تَبْتَغِیَ نَفَقًا فِی الْاَرْضِ اَوْ سُلَّمًا فِی السَّمَآءِ میں فافعل محذوف ہے اور وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّقُوْا مَا بَیْنَ اَیْدِیْکُمْ وَمَا خَلْفَکُمْ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ میں ما بعد کی دلیل سے اَعْرَضُوْا محذوف ہے اور اَئِنْ ذُکِّرْتُمْ میں تَطَیَّرْتُمْ محذوف ہے اور وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا میں لَنَفِدَ محذوف ہے اور وَلَوْ تَرٰی اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاکِسُوْا رُءُوْسِهِمْ میں لَرَاَیْتَ اَمْرًا فَظِیْعًا محذوف ہے اور وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَتُهٗ وَاَنَّ اللّٰهَ رَءُوْفٌ رَّحِیْمٌ ۔ میں لَعَذَّبَکُمْ محذوف ہے اور لَوْلَا اَنْ رَّبَطْنَا عَلٰی قَلْبِهَا میں لَاَبْدَتْ بِهٖ محذوف ہے ۔ اور وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوْهُمْ اَنْ تَطَئُوْهُمْ میں لَسَلَّطَکُمْ عَلٰی اَهْلِ مَکَّۃَ محذوف ہے ۔ جواب قسم کا حذف جیسے وَالنّٰزِعٰتِ غَرْقًا الآیاتِ میں لَتُبْعَثُنَّ محذوف ہے اور وَالْقُرْاٰنِ ذِی الذِّکْرِ میں اِنَّهٗ لَمُعْجِزٌ محذوف ہے اور وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِیْدِ ۔ میں ما الامر کما زعموا محذوف ہے ◆

حذف اُس جملہ کا جو مذکور کا سبب ہے ۔ جیسے لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَیُبْطِلَ الْبَاطِلَ میں فعل ما فعل محذوف ہے ۔ متعدد جملوں کا حذف جیسے فَاَرْسِلُوْنِ یُوْسُفُ اَیُّهَا الصِّدِّیْقُ اس کی تقدیر ہے ۔ فَاَرْسِلُوْنِ اِلٰی یُوْسُفَ لِاَسْتَعْبِرَهُ الرؤیا ففعلوا فاتاه فقال له یا یوسف

(خاتمہ) کبھی محذوف کے قایم مقام کوئی شئے نہیں ہوتی ہے ۔ جیسا کہ گذر چکا ۔ اور کبھی محذوف کے قایم مقام ایسی شئے ہوتی ہے جو محذوف پر دلالت کرتی ہے جیسے فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ اَبْلَغْتُکُمْ مَّا اُرْسِلْتُ بِهٖ اِلَیْکُمْ اس میں شرط کا جواب ابلاغ نہیں ہو سکتا ۔ کیونکہ ابلاغ تولّی پر مقدم ہے ۔ پس تقدیر آیت کی یہ ہے فَاِنْ تَوَلَّوْا فَلَا لَوْمَ عَلَیَّ یا فلا عذر لکم لانی ابلغتکم ۔ اور ایسے ہی وَاِنْ یُّکَذِّبُوْکَ فَقَدْ کُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِکَ یعنی فَلَا تَحْزَنْ واصبر اور وَاِنْ یَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْاَوَّلِیْنَ یعنی یُصِیْبُهُمْ مِثْلُ مَا اَصَابَهُمْ ◆

فصل: جس طور پر ایجاز کی تقسیم ایجاز قصر اور ایجاز حذف کی دو قسموں میں ہوئی ہے۔ اسی طرح اطناب کی تقسیم بھی بسط اور زیادۃ کی دو قسموں میں ہوتی ہے۔ بسط بکثرت جملوں کے ساتھ اطناب کرنے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالےٰ۔ اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ الآیۃ۔ سورۃ البقرۃ میں۔ اس میں پروردگار جل شانہٗ نے بہت بلیغ اطناب فرمایا ہے۔ کیونکہ اس جگہ روئے سخن ثقلین کے ساتھ ہے اور ہر ایک زمانہ اور وقت کے عالم و جاہل موافق اور منافق لوگ اس کے مخاطب ہیں۔ اور قولہ تعالےٰ۔ اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ۔ میں خدا تعالےٰ کا وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ۔ فرمانا اور اطناب کرنا اس بنا پر ہے کہ حاملانِ عرش کا ایمان لانا ایک معلوم امر ہے۔ اور اس اطناب کی خوبی یہ ہے کہ ایمان کا شرف اُس پر رغبت دلانے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ وَیْلٌ لِّلْمُشْرِكِیْنَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ۔ حالانکہ مشرک لوگوں میں کوئی زکوٰۃ دینے والا شخص نہیں ہوتا۔ اس باریکی پر مشتمل ہے کہ مومنین کو ادائے زکوٰۃ پر برانگیختہ کرنا اور ادائے زکوٰۃ سے باز رہنے کے وبال سے خوف دلاتا ہے۔ یوں کہ زکوٰۃ نہ ادا کرنا مشرک لوگوں کا وصف بتایا گیا ہے۔ اور دوم یعنی زیادۃ کئی طرح پر آتی ہے۔ از انجملہ ایک نوع زیادہ کی یہ ہے کہ ایک یا اس سے زائد حروف تاکید کسی جملہ میں داخل ہوں۔ حروف تاکید کا بیان قبل ازیں اَدوات کی نوع میں ہو چکا ہے۔ اور وہ حروف یہ ہیں۔ اِنَّ۔ اَنَّ۔ لام ابتدا۔ لام قسم۔ اَلا استفتاحیۃ (یعنی افتتاح کلام میں آنیوالا) اَمَا۔ ھَاءَ۔ جو کہ تنبیہ کے لئے آتا ہے۔ کَاَنَّ تاکید تشبیہ ہیں۔ لکِنَّ تاکید استدراک کی بابت۔ لیت تاکید تمنی کے بارہ میں۔ لَعَلَّ تاکید ترجّی کے لئے۔ ضمیر شان۔ ضمیر فصل اور اِمَّا تاکید شرط کے بارہ میں۔ قَدْ۔ سِیْنْ۔ سوف۔ اور نون ثقلیہ اور نون خفیفہ تاکید فعلیہ کی بابت۔ لَا تبرئیۃ کا۔ اور لَنْ اور لَمَّا تاکید نفی کے بارہ میں۔ ان حروف کے ساتھ کلام کی تاکید اُسوقت میں اچھی ہوتی ہے۔ جسوقت کہ اُس کلام سے مخاطب بنایا۔ جانیوالا شخص اُس کا منکر ہو یا اُس کے ماننے میں تردد رکھتا ہو۔ تاکید قوت اور کمزوری کی انکار کے موافق متفاوت ہوتی ہے۔ یعنی اگر انکار پرزور ہے تو تاکید پرزور ہوگی۔ اور انکار کمزور ہے تو تاکید بھی کمزور لائی جائے گی۔ جس طرح کہ اللہ پاک نے عیسےٰ ؑ کے رسولوں (حواریوں) کے ذکر میں جبکہ وہ پہلی مرتبہ جھٹلائے گئے اُن کی زبانی بیان فرمایا ہے۔ اِنَّا اِلَیْكُمْ مُّرْسَلُوْنَ۔ اور یہاں اِنَّ حرف تاکید اور جملہ کی اسمیت کے ساتھ اُن کے قول کو مؤکد بنایا ہے۔ اور دوسری مرتبہ اُن کی تکذیب ہوئی تو اُن کا قول۔ رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّا اِلَیْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ۔ قسم۔ اِنَّ۔ لام۔ اور اسمیۃ جملہ چار باتوں کے ساتھ مؤکد کر کے نقل فرمایا ہے جس کی وجہ مخاطب لوگوں کا انکار میں مبالغہ ہے۔ کیونکہ اُن لوگوں نے کہا تھا۔ مَآ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَآ اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ۔ اور کبھی کلام کی تاکید اِن حروف

کے ساتھ ایسی حالت میں بھی کیجاتی ہے جبکہ مخاطب اس کلام کا منکر نہ ہو۔ مگر چونکہ وہ کلام اپنے اقرار کے مقتضیٰ پر جاری نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے اُس کو منکر کے بجائے قرار دیا جاتا ہے۔ اور گاہے باوجود اس کے کلام منکر ہوتا ہے۔ پھر بھی تاکید کو ترک کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس منکر کے ساتھ کچھ کھلی ہوئی دلیلیں اس طرح کی ہوتی ہیں۔ جن پر غور کرنے سے متکلم اپنے انکار سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ ثُمَّ اِنَّکُمۡ بَعۡدَ ذٰلِکَ لَمَیِّتُوۡنَ ثُمَّ اِنَّکُمۡ یَوۡمَ الۡقِیٰمَۃِ تُبۡعَثُوۡنَ۔ سے دی گئی ہے کہ یہاں پر موت کو اگرچہ اُس کا انکار نہیں کیا گیا ہے تاہم اُسے دو تاکیدوں کے ساتھ مؤکد کیا گیا ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے۔ مخاطب لوگوں کے خواب غفلت میں غرق ہونے کی وجہ سے اُنہیں ایسے شخص کے مقام میں رکھا ہے کہ موت کا منکر ہو۔ پھر اس کے ساتھ بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) کو ایک ہی تاکید سے مؤکد بنایا ہے۔ گو اُس کا بُرا مانا جانا اور انکار بہت شدید طور سے ہوتا تھا۔ مگر اس کا سبب یہ ہے کہ اُس کی دلیلیں کھلی ہوئی ہونے کے باعث وہ اس قابل تھی کہ اُس کا انکار نہ کیا جائے۔ لہذا مخاطب لوگوں کو اُس کی واضح دلیلوں پر غور کرنے کی آمادگی دلانے کیواسطے اُنہیں غیر منکر لوگوں کے مرتبہ میں رکھا۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ لَا رَیۡبَ فِیۡهِ۔ یہاں پر قرآن سے حرف لا کے ساتھ استغراق کے ڈھنگ پر ریب (شک) کی نفی کی گئی ہے۔ باوجود اس کے کہ شک کرنیوالوں نے اُس کے بارہ میں شک کیا تھا۔ مگر اُن روشن دلیلوں پر جو کہ اس ریب (شک) کو زائل بنا دیتے ہیں۔ اعتماد کرتے ہوئے شک کرنیوالوں کے شک کو اُسیطرح منزلہ عدم (نہ ہونے کے) مانا جسطرح کہ انکار کو اسی باعث سے بمنزلہ عدم انکار کے تصور کیا تھا۔ اور زمخشری کا قول ہے کہ موت کی تاکید میں انسان کو اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے مبالغہ کیا گیا۔ کہ وہ ہروقت اُسکو اپنا نصب العین بنائے رہے۔ اور کبھی اس بات سے غافل نہ ہو کہ اجل اُس کی تاک میں نہیں ہے۔ کیونکہ انجام کار انسان کا موت ہے۔ پس گویا کہ موت کا جملہ ایسے معنی کی وجہ سے تین مرتبہ مؤکد کیا گیا۔ اسواسطے انسان دنیا میں حد درجہ کی کوشش کرتا اور یہ سمجھتا ہے کہ جیسے وہ ہمیشہ اُسی میں رہیگا۔ اور بعث کا جملہ صرف اِنَّ کے ساتھ مؤکد کیا گیا۔ جس کا سبب یہ ہے کہ وہ ایسے مقطوع بہ (یقینی) امر کی صورت میں نمایاں کیا گیا ہے۔ جس میں کوئی نزاع ممکن ہی نہیں اور وہ کسیطرح کا انکار قبول نہیں کرتا۔ اور تاج ابن الفرکاح کا قول ہے "خدا تعالےٰ نے موت کی تاکید دہریہ لوگوں کی تردید کے واسطے کی ہے۔ جو کہ نوع انسان کے سَلَف سے لیکر خلف تک باقی اور دائم رہنے کے قائل ہیں اور بعث کی تاکید سے یہاں اس لئے مستغنی ہو گیا کہ اُس کی تاکید اور اُس کے منکر کی تردید بہت سی جگہوں پر ہو چکی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ۔ قُلۡ بَلٰی وَرَبِّیۡ لَتُبۡعَثُنَّ اور تاج ابن الفرکاح کے سوا کسی اَور شخص کا بیان ہے "چونکہ عطف اشراک کا مقتضی ہوتا ہے

اسواسطے کہ جملہ اول میں لام کا ذکر ہو جانا دوبارہ اُس کے لانے سے مستغنی بنا گیا۔ اور کبھی اسی لام تاکید کے ساتھ اُس طالب خبر کے لیئے تاکید کلام کیجاتی ہے۔ جس کو کسی پہلے ذکر کیئے ہوئے امر سے خبر کی ایک جھلک نظر آگئی ہو۔ اور وہ اُس کا مشتاق بن گیا ہو۔ مثلاً قولہ تعالےٰ۔ وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ۔ یعنی اے نوح تم مجھ سے اپنی قوم کے بارہ میں کچھ دعا نہ کرو۔ پس یہ کلام اپنے خبر کی کچھ کچھ جھلک سی دکھا رہا ہے۔ اور یہ بتاتا ہے کہ درحقیقت اُن لوگوں پر عذاب ثابت ہو گیا۔ اس وجہ سے یہ ایسا مقام بن گیا۔ جہاں مخاطب اس تردد میں مبتلا ہے کہ آیا اُن پر عذاب کا ہو لیا یا ابھی نہیں اور اسی تردد کو رفع کرنے کے لیئے تاکید کہا گیا۔ إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ۔ بیشک وہ لوگ ڈوبنے ہی والے ہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ۔ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ۔ بھی ہے۔ جبکہ خدا تعالیٰ نے آدمیوں کو تقویٰ کا حکم دیا۔ اور اُس کے ثمرہ کا ظہور اور اُس کے ترک پر ایسے عقاب (عذاب) کا ذکر فرمایا۔ جس کا محل آخرت ہے۔ تو اب مخاطبین کی طبیعتیں روز قیامت سننے کے لیئے مشتاق ہو گئیں اور خدا تعالےٰ نے اُسے یوں تاکید کے ساتھ بیان فرمایا۔ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ۔ تاکہ اُس پر وجوب کا تقرر ہو جائے۔ اور پھر اسی انداز پر ہے۔ قولہ تعالےٰ۔ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي۔ اس میں مخاطب اس چکر اور تردد میں پڑ گیا کہ آخر متکلم اپنے نفس کو جو کہ بری اور پاک ہے اور اُس کی عصمت اور اُس کا بدی میں نہ مبتلا ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ کیونکر گناہ سے بری نہیں کر سکتا لہذا اُس کی تاکید اپنے قول۔ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ سے کر دی۔ اور کبھی کلام کی تاکید رغبت دلانے کے قصد سے کیجاتی ہے۔ جیسے فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ۔ یہاں ایک جملہ میں چار تاکیدیں آئیں۔ جس کا مقصد بندوں کو توبہ کیطرف رغبت دلانا ہے۔ اور جن اُدوات تاکید کا یہاں ذکر ہوا ہے۔ ان کے معانی اور موقعوں کا مفصل بیان اب سے پہلے چالیسویں نوع میں ہو چکا ہے۔

فائدہ۔ جسوقت کہ إِنَّ اور لام تاکید کا باہم اجتماع ہوتا ہے تو یہ بات بمنزلہ اس کے ہوتی ہے کہ گویا جملہ کو تین دفعہ مکرر کیا گیا ہے۔ کیونکہ إِنَّ سے دو بار تکرار کا فائدہ حاصل ہوا کرتا ہے اور پھر اُس پر لام بھی داخل ہو تو وہ تین مرتبہ تکرار ہو جاتی ہے۔ کسائی کا قول ہے لام خبر کی تاکید اور إِنَّ اسم کی تاکید کے لیئے آتا ہے۔ مگر اس بات میں ایک طرح کا مجاز ہے۔ اس لیئے کہ تاکید نسبت (حکمیہ) کی ہوا کرتی ہے نہ کہ اسم و خبر کی۔ اور اسیطرح نون تاکید ثقیلہ بمنزلہ تین بار فعل کے مکرر لانے کے ہے اور نون تاکید خفیفہ اُس کے دو بار مکرر بنانے کے مرتبہ میں ہے۔ اور سیبویہ کہتا ہے۔ يَا أَيُّهَا کی مثال میں۔ أَيُّ میں الف اور ھا کا الحاق تاکید کے لیئے ہوا ہے۔ پس گویا کہ تم نے۔ یا حرف ندا کی دوبار تکرار کی اور اسم تنبیہ بن گیا۔ یہ سیبویہ کا کلام ہے اور زمخشری نے بھی اُسی کی پیروی کی ہے۔

فائدہ - قولہ تعالیٰ - وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا - اس کی بابت جرجانی اپنی کتاب نظم القرآن میں کہتا ہے کہ "اس میں لام تاکید کا نہیں ہے اسواسطے کہ یہ منکر ہے اور جس بات کا انکار کر دیا گیا ہو وہ ثابت کسطرح کیجا سکتی ہے ؟ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس بات ... صلعم کا وہ کلام نقل کرنے کے طور پر کہا جوکہ آنحضرت سے آداۃ تاکید کے ساتھ صادر ہوا تھا - پھر خدا تعالیٰ نے اُس کلام کی حکایت فرمائی - اور اُسی کلام پر آیت کا نزول ہو گیا "

دوسری نوع - کلمہ میں زائد حروف کا داخل ہونا ہے - ابن جنّی کا بیان ہے "عرب کے کلام میں ہر ایک زائد کیا جانیوالا حرف دوبارہ جملہ کے اعادہ کرنے کا قائم مقام ہوتا ہے " اور زمخشری اپنی قدیم کتاب کشاف میں بیان کرتا ہے کہ - مَا اور لَيْسَ کی خبر میں حرف بَا اُسیطرح تاکید نفی کے واسطے آتا ہے جس طرح لام تاکید ایجاب کا فائدہ دیتا ہے " کسی عالم سے حرف کے ساتھ تاکید کا فائدہ اور اُس کے معنی دریافت کئے گئے - اس لئے کہ حرف کا ساقط کر دینا معنی میں کوئی خلل نہیں پیدا کرتا تو کیوں ؟ اُس عالم نے جواب دیا " اس بات کو طبیعت دار لوگ ہی جانتے ہیں جن کو حرف کی زیادتی سے وہ معنی حاصل ہوتے ہیں جوکہ اُس کے گرا دینے سے باقی نہیں رہتے - اور ایسے شخص کی مثال وہ آدمی ہے جو طبعاً شعر کے وزن (موزونیت) کا شناخت کرنیوالا ہوتا ہے - اور جب اُسے کسی نقص کی وجہ سے شعر میں کوئی تغیر محسوس ہوتا ہے تو وہ اُسے ناپسند کر دیتا ہے - اور کہتا ہے کہ اسوقت میں اپنی طبیعت کو اُس حالت کے خلاف پاتا ہوں جیسی کہ درستی وزن کے حال میں اس شعر کے سننے سے کیفیت حاصل ہوا کرتی ہے " اور اسیطرح ان حروف کے نقصان سے مطبوع کا دل پراگندہ ہوجاتا اور ان کی زیادتی سے اُس کی طبیعت ایک ایسے معنی کو پاتی ہے جوکہ اُس کی حالتِ نقصان کے معنی سے خلاف ہوتے ہیں +

حرف اور افعال کے بارہ میں زیادتی کا باب بہت قلیل ہے اور اسماء کی زیادتی کا باب اور بھی کمتر ہے - حروف میں سے اِنْ - اَنْ - اِذْ - اِذَا - اِلیٰ - اَمْ - با - فا - فِی - کاف - لام - لا - ما - مِنْ اور واو اتنے حروف زائد لائے جاتے ہیں - اور ان کا بیان ادوات کی نوع میں بتفصیل گذر چکا ہے - افعال میں سے کَانَ اور اَصْبَحَ صرف یہ دو فعل زائد ہونے والے پائے گئے ہیں - کَانَ زائدہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ - كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا - اور اَصْبَحَ کے زائد آنے کی مثال دی گئی ہے - فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ - اور رُمّانی کا بیان ہے کہ معمول اور عادت کی بات یہ ہے کہ جس شخص کو کوئی ایسا مرض ہوتا ہے جوکہ رات کے وقت زائد ہوجاتا ہے - وہ شخص صبح کے وقت اُس علت سے نجات پانے کی امید رکھا کرتا ہے - اسیواسطے یہاں اَصْبَحَ کو استعمال کیا گیا - کیونکہ اسطرح اُن لوگوں کو خُسران (گھاٹا) اُسی وقت میں حاصل ہوا - جسوقت میں اُنہیں اِس آفت

سے نجات پانے کی توقع تھی۔ لہٰذا اس جگہ بھی اَصَابِعَھُمْ زائد نہیں ہے" اور السَّمَاءُ کی بابت اکثر علماے نحو نے صاف طور سے کہا ہے کہ وہ زائد نہیں لائے جاتے۔ مگر مفسرین کے کلام میں چند جگہوں میں اسماء پر بھی زائد ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ جیسے کہ قولہ تعالٰی فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ میں مثل کا لفظ جو اسم ہے زائد بتایا گیا ہے۔ اور اس کے معنی محض بِمَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ قرار دیئے گئے ہیں۔

تیسری نوع۔ تاکید صناعی ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) توکید معنوی اور یہ تاکید لفظ کُلّ، اَجْمَعُ، کِلَا، اور کِلْتَا کے ساتھ ہوتی ہے۔ جیسے فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِکَةُ کُلُّھُمْ اَجْمَعُوْنَ۔ اس تاکید کا فائدہ توہم مجاز کا رفع کرنا اور عدم شمول ہے۔ اور فراء نے یہ کہا ہے کہ کُلُّھُمْ کے لفظ نے اس بات کا فائدہ دیا ہے جو کہ اوپر مذکور ہوئی اور اَجْمَعُوْنَ کے لفظ نے یہ فائدہ دیا ہے کہ فرشتوں نے متفرق طور پر سجدہ نہیں کیا تھا۔ بلکہ سب نے اکٹھا سجدہ کیا۔ (۲) تاکید لفظی۔ یہ پہلے لفظ کے تکرار کا نام ہے۔ اس طرح کہ یا اُسی لفظ کو مکرر لایا جاتا ہے۔ اور یا اُس کے مرادف لفظ کے ساتھ تکرار کیجاتی ہے۔ تکریر بالمرادف کی مثالیں ہیں۔ ضَیِّقًا حَرَجًا۔ کسرۂ را کے ساتھ۔ اور غَرَابِیْبُ سُوْدٌ۔ اور صفار نے اس اعتبار پر کہ قولہ تعالٰی۔ مَا اِنْ مَکَّنَّاھُمْ فِیْهِ میں مَا اور اِنْ دونوں نفی ہی کے واسطے آئے ہیں۔ اس کو بھی ایسی ہی تاکید لفظی کی قسم سے گردانا ہے۔ اور صفار کے سوا کسی اور شخص نے قولہ تعالٰی۔ قِیْلَ ارْجِعُوْا وَرَآءَکُمْ فَالْتَمِسُوْا نُوْرًا۔ کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ وَرَآءَ کا لفظ یہاں پر ظرف نہیں ہے۔ اسواسطے کہ ارْجِعُوْا کا لفظ خود ہی اُس کی خبر دیتا ہے۔ بلکہ وہ ارْجِعُوْا کے معنی میں اسم فعل ہے۔ اور گویا یہاں پر خدا تعالٰی نے فرمایا ہے۔ ارْجِعُوْا ارْجِعُوْا۔ اور تکرار لفظی کے ساتھ تاکید لفظی اسم۔ فعل اور حرف اور جملہ سبھوں میں آتی ہے۔ اسم میں ایسی تاکید لفظی کی مثال ہے۔ قَوَارِیْرَا قَوَارِیْرَا اور دَکًّا دَکًّا اور فعل کی مثال ہے فَمَهِّلِ الْکٰفِرِیْنَ اَمْهِلْهُمْ۔ اسم فعل کی مثال ہے۔ ھَیْهَاتَ ھَیْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ۔ اور حرف کی مثال ہے۔ فَفِی الْجَنَّةِ خٰلِدِیْنَ فِیْهَا۔ اور اَیَعِدُکُمْ اَنَّکُمْ اِذَا مِتُّمْ وَکُنْتُمْ تُرَابًا وَّعِظَامًا اَنَّکُمْ۔ اور تاکید جملہ کی مثال ہے۔ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا۔ مگر جملہ کی تاکید میں بہتر یہ ہے کہ دوسرا جملہ۔ ثُمَّ کے ساتھ مقترن ہو جیسے وَمَا اَدْرٰکَ مَا یَوْمُ الدِّیْنِ ثُمَّ مَا اَدْرٰکَ مَا یَوْمُ الدِّیْنِ اور کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ثُمَّ کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ۔ اور منجملہ اسی نوع کے ضمیر متصل کی تاکید ضمیر منفصل کے ساتھ ہے مثلاً اُسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّةَ۔ اِذْھَبْ اَنْتَ وَرَبُّکَ فَقَاتِلَا اور وَاِمَّا اَنْ نَّکُوْنَ نَحْنُ الْمُلْقِیْنَ۔ اور اسی نوع سے ہے ضمیر منفصل کی تاکید اُسی کی مثل کے ساتھ جیسے وَھُمْ بِالْاٰخِرَةِ ھُمْ

كَافِرُوْنَ - (۳) تعلیم کی تاکید ہے - اُسی کے مصدر کے ساتھ۔ اور ایسی تاکید فعل کے دوبار مکرر لانے کے عوض میں آتی ہے - اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فعل میں توہم مجازکا رفع کیا جائے - اور یہ بات سابق کی توکید کے خلاف ہے اسواسطے کہ وہ تاکید مُسند الیہ میں، مجاز کا توہم رفع کرنے کے واسطے آتی ہے - ابن عصفور وغیرہ نے ان دونوں تاکیدوں کے مابین یونہی فرق دکھایا ہے۔ اور اسی کے ذریعہ سے کسی اہل سُنت عالم نے بعض مُعتزلہ کے اُس دعویٰ کو رد کردیا ہے جو کہ اُس نے قولہ تعالےٰ وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا میں تَكْلِيْمُ - (کلام کرانے) کی حقیقتاً نفی ہونے کی نسبت کیا تھا - اور اس تردید دعوے کی دلیل یہ ہے کہ توکید مجاز فی الفعل کو رفع کردیتی ہے - اور ایسی توکید کی مثالیں ہیں وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا - تَمُوْرُ السَّمَآءُ مَوْرًا وَّتَسِيْرُ الْجِبَالُ سَيْرًا " اور " جَزَآؤُكُمْ جَزَآءً مَّوْفُوْرًا " اور قولہ تعالےٰ " وَتَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ الظُّنُوْنَا " اس تاکید کی مثال نہیں بلکہ اس میں " الظُّنُوْنَ " کا لفظ " ظَنٌّ " کی جمع ہے - کیونکہ ظن کی مختلف نوعیں ہوتی ہیں - اور قولہ تعالےٰ " اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ رَبِّيْ شَيْئًا " اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایسی تاکید کی قسم سے ہو اور شئے کا لفظ اس میں امر - اور - شان کے معنی میں آیا ہو - اور اس نوع میں، اصل یہ ہے - کہ منعوت کی نعت وصف مراد کے ساتھ کیجائے مثلاً " اُذْكُرُوا اللّٰهَ ذِكْرًا كَثِيْرًا " اور " وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا " - اور کبھی موصوف کا وصف اُسی موصوف ہی کی طرف مضاف بھی کردیا جاتا ہے - جس کی مثال ہے " اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ " پھر کبھی موکد کی توکید کسی دوسرے فعل کے مصدر یا کبھی اسم عین کیساتھ بطور نائب مصدر ہونے کے کیجاتی ہے - جیسے " وَتَبَتَّلْ اِلَيْهِ تَبْتِيْلًا " کہ اس کا مصدر " تَبَتُّلٌ " تھا اور " تَبْتِيْلٌ " بَتَّلَ - فعل کا مصدر ہے " اَنْۢبَتَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا " یعنی اِنْبَاتًا - اسواسطے کہ نَبَاتٌ - اسم عین ہے - (۴) حالِ مُؤکدہ - یعنی وہ حال جس کی تاکید کی گئی ہو - مثلاً " يَوْمَ اُبْعَثُ حَيًّا " " وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ " " وَاَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا " " ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ اِلَّا قَلِيْلًا مِّنْكُمْ وَاَنْتُمْ مُّعْرِضُوْنَ " اور " وَاُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِيْنَ غَيْرَ بَعِيْدٍ " اور قولہ تعالےٰ " وَلّٰى مُدْبِرًا " اسباب سے نہیں ہے اس لئے کہ مُنہ پھیرنا کبھی پیٹھ پھیرنے کے معنی میں نہیں بھی آتا ہے - جس کی دلیل ہے قولہ تعالےٰ " فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ " اور نہ " فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا " اس قسم کی تاکید ہے اسواسطے کہ تبسم کبھی ضحک نہیں ہوا کرتا - ایسے ہی قولہ تعالےٰ " وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا " بھی اس قبیل سے نہیں ہے جس کی وجہ دونوں معنوں کا اختلاف ہے اس لئے کہ ایک شئے کا فی نفسہ حق ہونا اور بات ہے اور اُس کا اپنے ماقبل کا مصدق ہونا امر دیگر ہے +

چوتھی نوع - تکریر - ہے یہ تاکید سے اَبلغ ہونے کے سوا فصاحت کی خوبیوں میں

سے ایک خوبی ہے۔ اور اگرچہ کسی غلطی کرنیوالے نے اس بارہ میں اختلاف کیاہے تاہم وہ اختلاف معتبر نہیں۔ تکریر کے بہت سے فائدے ہیں۔ ازانجملہ ایک فائدہ تقریر (مقرر کر دینا) ہے۔ کیونکہ مشہور مقولہ ہے "اَلْکَلَامُ اِذَا تَکَرَّرَ تَقَرَّرَ" یعنی جسوقت کسی بات کو دوبار کہا گیا تو وہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے۔ اور خود پروردگار عالم نے بندوں کو وہ سبب بتادیا ہے۔ جس کے لئے قرآن میں قصہ جات اور انذار (ڈرانیوالی باتوں) کی تکرار آئی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے "وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا"۔ دوسرا فائدہ تاکید۔ تیسرا فائدہ اُس چیز پر تنبیہ کی زیادتی ہے جو کہ تہمت کی نفی کرتی ہے تاکہ کلام کا مقبول ہونا مکمل ہوجائے۔ اس کی مثال قولہ تعالےٰ "وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ۔ يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ" دیکھو اس میں اسی تنبیہ کے فائدہ کے لئے ندا کی تکرار آئی ہے۔ چوتھا نفع یہ ہے کہ جسوقت بات بڑھ جاتی ہے اور یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ کلام کا آغاز بھول جائے گا اُسوقت دوبارہ اُس کا اعادہ کر دیتے ہیں اور اس اعادہ سے اُس کا تطریہ اور اُس کے عہد کی تجدید مراد ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے۔ قولہ تعالےٰ "ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا" "وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ" الی قولہ۔ "فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ" "لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ" اور "إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ"۔ اور پانچواں فائدہ تعظیم اور تہویل ہے۔ جیسے "الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ" "الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ" اور "وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ" لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ یہ نوع اپنے قبل والے نوع ہی کی ایک قسم ہے۔ کیونکہ اس نوع میں تکرار لفظ کے ساتھ تاکید پائی جاتی ہے لہذا اب اسکو ایک جداگانہ اور مستقل نوع شمار کرنا اچھا نہیں ہوسکتا۔ اور میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں کہ وہ تاکید بہ تکرار لفظ اپنے جامع اور فارق اوصاف جداگانہ رکھتی ہے۔ اُس پر زیادتی ہونا اور اُس میں کمی کیا جاتا ممکن ہے۔ اس لئے وہ بجائے خود ایک اصل ہے۔ کیونکہ وہ کبھی تکرار کے لحاظ سے تاکید ہوتی ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتی اور ان دونوں کی مثالیں پہلے بیان ہوچکی ہیں۔ اور کسی وقت صناعت (قاعدہ فن) کے اعتبار سے تکرار لفظ تاکید نہیں ہوتی اگرچہ معنی وہ تاکید کا فائدہ بھی دے۔ اور اس کی مثال وہ مثال ہے۔ جس میں مکرر آنیوالے دونوں لفظوں کے مابین جدائی واقع ہوگئی ہو اسواسطے کہ تاکید اور اُس کے مؤکد کے مابین فصل نہیں کیا جاتا ہے۔ جیسے "اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ" اور "اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ" کہ یہ آئتیں تکریر کے باب سے ہیں نہ کہ صناعی تاکید لفظی کے باب سے۔ اور اسی باب سے وہ بیشتر بیان کی گئی آئتیں بھی ہیں جن میں طول کلام کی وجہ سے تکرار

کلمات ہوئی ہے اور وہ آیتیں بھی جن میں تعلق کلمات کو تعدد حاصل ہے۔ یوں کہ دوسرا مکرر لفظ جس کلمہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ اور ہے۔ اور مکرر اول کا متعلق کچھ اور ہی ہے۔ اور اس قسم کا نام تردید رکھا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ فِیْھَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَۃٍ اَلزُّجَاجَۃُ کَاَنَّھَا کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ یُّوْقَدُ مِنْ" اس میں چار مرتبہ تردید واقع ہوئی ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ" بھی اسی قبیل سے قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ گو اُس کی تکرار اکتیس مرتبہ آئی ہے تاہم ہر ایک آیت اپنے ماقبل ہی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اور اسی واسطے اُس کی تعداد تین سے زائد ہوئی۔ ورنہ کہیں ان تمام مکرر آیتوں کا تعلق ایک ہی شئے کے ساتھ ہوتا تو اُن کی تکرار کبھی تین سے زائد مرتبہ نہ آتی۔ اسواسطے کہ تاکید اس تعداد سے آگے نہیں بڑھا کرتی ہے۔

اس بات کو ابن عبد السلام وغیرہ نے کہا ہے۔ اور اس کے علاوہ اگرچہ اُس میں سے بعض آیتیں نعمتہ نہیں بھی ہیں تاہم تحذیر (ڈرانے) کے لئے نقمتہ (خفگی اور عذاب) کی یاد دہانی بھی ایک نعمت ہی ہے۔ کسی سے سوال کیا گیا تھا کہ "قولہ تعالےٰ۔ کُلُّ مَنْ عَلَیْھَا فَانٍ" میں کونسی نعمت کا ذکر ہے؟ تو اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں اور اُن میں سب سے اچھا جواب یہ ہے "خدا تعالےٰ کے اس فرمان میں یہ نعمت کیا کم ہے کہ انسان کو دار الہموم (دنیا) سے دار السرور (آخرت) کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے اور مومن اور نیکوکار کو فاجر کے ہاتھوں سے نجات دلا دیجاتی ہے" اور اسیطرح قولہ تعالےٰ "وَیْلٌ یَّوْمَئِذٍ لِّلْمُکَذِّبِیْنَ" سورۃ المرسلات میں اسواسطے بار بار آیا ہے کہ خدا تعالےٰ نے مختلف قصوں کو بیان فرمایا۔ اور ہر ایک قصہ کے بعد یہ قول وارد کیا ہے۔ گویا کہ اُس نے شانہ یہ فرمایا کہ اس قصہ کو جھٹلانے والے کی اُس دن سخت خرابی ہے۔ پھر ایسے ہی سورۃ الشعراء میں قولہ تعالےٰ "اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً وَّمَا کَانَ اَکْثَرُھُمْ مُّؤْمِنِیْنَ وَاِنَّ رَبَّکَ لَھُوَ الْعَزِیْزُ الرَّحِیْمُ" آٹھ مرتبہ مکرر کیا گیا ہے۔ اور ہر مرتبہ ایک نئے قصہ کے بعد آیا ہے۔ لہذا ہر ایک ایسی آیت میں لفظ "فِیْ ذٰلِکَ" کے ساتھ اُس نبی کے قصہ کی جانب اشارہ ہوا ہے جو کہ پہلے مذکور ہو لیا ہے۔ اور اُس قصہ میں جسقدر خدا کی قدرت کی نشانیاں اور عبرت دلانے والی باتیں ہیں اُن کی طرف بھی اس نے اشارہ کیا گیا ہے اور قولہ تعالےٰ "وَمَا کَانَ اَکْثَرُھُمْ مُّؤْمِنِیْنَ" سے بالخصوص اُسی نبی کی قوم کی جانب اشارہ ہے اور چونکہ اُس کا مفہوم یہ تھا کہ اُس کی قوم کے بہت ہی کمتر آدمی ایمان لائے۔ لہذا خدا تعالےٰ نے اپنے دو وصف عزیز اور رحیم بیان کئے تاکہ اس سے اُس قوم کے نہ ایمان لانے والوں پر عزت (گران ہونے) اور ایمان قبول کرنے والوں پر رحمتہ (مہربان ہونے) کا اشارہ پایا جائے۔ اور ایسے ہی سورۃ القمر میں قولہ تعالےٰ "وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّکْرِ فَھَلْ مِنْ مُّدَّکِرٍ" کی تکرار ہوئی ہے زمخشری کہتا ہے "اس کی تکرار کا مدعا یہ ہے کہ لوگ اُس میں کی ہر ایک خبر سننے کے وقت ایک

طرح کی نصیحت اور تنبیہ پائیں اور معلوم کریں کہ اُن خبروں میں سے ہر ایک خبر اعتبار کی مستحق اور اُس کیساتھ مخصوص ہے اور اُنہیں متنبہ ہوجانا لازم ہے تاکہ سرور اور غفلت اُن پر غالب نہ آجائے۔ کتاب عروس الافراح میں بیان ہوا ہے " پس اگر تم یہ کہو کہ ہر ایک آیت سے اُسی کا ماقبل مراد ہے تو یہ بات اطناب کچھ نہیں بلکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک لفظ سے وہ بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے لفظ کی مراد سے جُدا گانہ ہے " تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اگر ہم لفظ کے عموم کا اعتبار کریں اور اس کے قائل بنیں تو کہیں گے کہ ہر ایک سے وہی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے سے مراد ہے۔ لیکن اس کی تکرار اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مَا یَلِی (متصل) قصہ میں نص اور مَا یَلِی کے غیر میں ظاہر رہے۔ پھر اگر تم کہو کہ "اس امر کے ماننے سے تاکید لازم آتی ہے" تو میں کہونگا کہ "ہاں بات یہی ہے۔ اور اس پر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ تاکید تین مرتبہ سے زائد نہیں آتی۔ کیونکہ یہ قاعدہ اُس تاکید میں جاری ہوتا ہے جو کہ تابع ہے اور یہ بات کہ ایک شئے کا ذکر تین سے زائد متعدد مقاموں میں کیا جائے تو یہ ہرگز ممتنع نہیں ہے۔ ھ" اور اسی کے قریب قریب وہ قول بھی ہے جسکو ابن جریر نے قولہ تعالٰے "وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ط وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَاِيَّاكُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ ط وَاِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ط وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا" اور قولہ تعالٰے "وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ط وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا" کی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے " اگر کہا جائے کہ یہاں پر یکے بعد دیگرے دو آیتوں میں برابر قولہ تعالٰے "وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" کے تکرار کی کیا وجہ ہے؟ تو ہم جواب دینگے کہ اس کی وجہ دونوں جگہ آسمانوں اور زمین کی موجودات کی خبر دہی کے معنوں میں اختلاف ہونا ہے۔ کیونکہ دو آیتوں میں سے ایک آیت میں موجودات علوی اور سفلی کے بابت جو خبر دی گئی ہے وہ اس بات کا بیان ہے کہ وہ موجودات اپنے باری تعالٰی کی محتاج ہیں۔ اور باری تعالٰی جل شانہ اُن سے بالکل غنی ہے۔ اور دوسری آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ اُن کا باری تعالٰی اُن کی حفاظت کرتا، اُن کا علم رکھتا، اور اپنی تدبیر سے اُن کا نظام قایم رکھتا ہے " ابن جریر کہتا ہے۔ پھر اگر کوئی یہ کہے کہ اس جواب کی درستی کیونکر معلوم ہوسکتی ہے کیونکہ یہاں تو "وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا"۔ اور "وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا" کہا گیا ہے اور اس میں حفظ و تدبیر کا کہیں بھی نام نہیں آیا؟ تو اس کے جواب میں کہنا چاہئے کہ "پہلی آیت میں کوئی ایسی بات پائی نہیں جاتی جو اپنی معیت میں خدا تعالٰے کو حفظ و تدبیر کے وصف سے بھی موصوف بنانے کے ساتھ ختم کئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اھ" اور اللہ پاک فرماتا ہے۔ "وَاِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقًا يَّلْوٗنَ اَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتٰبِ لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتٰبِ" راغب کا بیان ہے۔ پہلا لفظ کتاب اُس نوشتہ پر دلالت کرتا ہے۔ جسے اُن لوگوں نے اپنے ہاتھوں لکھا تھا اور جس کا ذکر

قولہ تعالیٰ "فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ" میں آیا ہے۔ اور دوسری کتاب کے لفظ سے توراۃ مراد ہے۔ اور لفظ سوم سے کُتُبِ الٰہی کی تمام تر جنس مراد ہے۔ یعنی کُتُبُ اللّٰہ اور اُس کے کلام کی ہر ایک شئے۔ اور جس کلام کو تکرار کی قسم سے خیال کیا جاتا ہے۔ حالانکہ وہ اس باب سے نہیں ہوتا۔ اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ۔ تا آخر سورۃ"، اس میں "لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ" سے مراد ہے کہ تم آئندہ زمانہ میں جن کی عبادت کرو گے "وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ" یعنی بحالت موجودہ "مَا أَعْبُدُ" آئندہ زمانہ میں "وَلَا أَنَا عَابِدٌ" یعنی فی الحال "مَا عَبَدْتُمْ" زمانہ ماضی میں "وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ" زمانہ آئندہ میں "مَا أَعْبُدُ" یعنی موجودہ زمانہ میں۔ غرضکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ماضی، حال، اور استقبال، تینوں زمانوں میں اس سورۃ کے ذریعہ سے کفّار کے معبودوں کی۔ عبادت کا انکار مقصود رکھا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ" جس کے بعد دوبارہ مکرر فرماتا ہے "فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ" اور بعد ازیں پھر ارشاد کرتا ہے "وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ"۔ ان سب آیتوں میں جتنی مرتبہ ذکر اللہ کی تاکید وارد ہوئی ہے۔ اُن میں ہر ایک ذکر سے ایک ایسی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے ذکر سے مراد نہیں لی جاتی پہلے ذکر سے بمقام مزدلفہ۔ قزح میں وقوف (ٹھیرنا) کرنے کے وقت ذکر کرنا مراد ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ" اسی ذکر کے دوبارہ اور سہ بارہ مکرر کرنے کی جانب اشارہ نکلتا ہے۔ اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے طوافِ اضافہ مراد لیا گیا ہو۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے "فَإِذَا قَضَيْتُمْ" ارشاد فرمایا ہے۔ اور تیسرے ذکر سے "جَمْرَةُ الْعَقَبَة" کو کنکریاں مارنے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر آخری ذکر سے تشریق کے دنوں میں شیطانوں کو کنکریاں مارنے کا ایما پایا جاتا ہے۔ اور اسی تکرار کے قبیل سے حرفِ اضراب کا مکرر لانا بھی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ" اور قولہ تعالیٰ "بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ" اور اسی باب سے قولہ تعالیٰ "وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ" کہ اس کے بعد فرمان ہوتا ہے "وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" دوسری مرتبہ اس بات کی تکرار آیت دوم میں یوں کی گئی تاکہ یہ حکم ہر ایک مطلقہ عورت کے واسطے عام ہو جائے۔ کیونکہ پہلی آیت کا حکم اُسی طلاق دی گئی عورت سے خاص تھا جسکو ادائے مہر اور مس کرنے سے قبل ہی طلاق مل گئی ہو۔ اور اس کے بارہ میں ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ پہلی آیت وجوب کی مشعر (خبر دینے والی) نہ تھی اسیواسطے جبکہ وہ نازل ہوئی اُسوقت کسی صحابی رضہ نے یہ بات کہی کہ اختیار رہے تم چاہو

تو اُس کے ساتھ احسان کرو اور نہ چاہو تو نہ سہی۔ لہٰذا دوسری آیت نازل ہوئی "اس روایت کا راوی ابن جریرؒ ہے۔ اور امثال (ضرب المثلون) کا مکرر لانا بھی مثلاً قولہ تعالےٰ "وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ" اور اسیطرح خدا تعالےٰ نے سورۃ البقرۃ کے شروع میں منافق لوگوں کی مثال آگ جلانیوالے شخص سے اور پھر اُسی کی مثال اَصْحَابُ الصَّيِّبِ (بارش میں مبتلا ہونیوالے لوگوں) کے ساتھ دی ہے۔ زمخشریؒ کہتا ہے "یہ دوسری مثال پہلی مثال کی بنسبت سے بلیغ تر ہے کیونکہ یہ حیرت کی زیادتی، معاملہ کی سختی، اور اُس کے ناگوار ہونے پر زیادہ وضاحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے" وہ کہتا ہے "اور اسی واسطے خدا تعالےٰ نے اس مثال کو مؤخر کیا بحالیکہ وہ لوگ ایسی حالت میں اَهْوَنُ (آسان اور کم درجہ کے عذاب) سے اَغْلَظُ (سخت اور آفت خیز ترین عذاب) کی طرف تدریجی ترقی کرتے جاتے تھے۔ اور اسی باب سے قصص کا مکرر لانا بھی ہے مثلاً آدمؑ، موسیٰؑ، اور، نوحؑ، وغیرہ انبیاءؑ کے حالات اور قصص کا بار بار وارد ہونا کسی عالم کا قول ہے کہ "خدا تعالےٰ نے اپنی کتاب کے ایک سو بیس مواضع میں موسیٰؑ کا ذکر فرمایا ہے۔ ابن العربی اپنی کتاب اَلْقَوَاصِم میں بیان کرتا ہے کہ خدا تعالےٰ نے نوحؑ کا قصہ پچیس آیتوں میں اور موسیٰؑ کا قصہ نوّے آیتوں میں بیان کیا ہے۔ اور بدر بن جماعۃؒ نے اس بارہ میں ایک مستقل کتاب ہی تالیف کر ڈالی ہے۔ جس کا نام اُس نے "اَلْمُقْتَنَصُ فِي فَوَائِدِ تَكْرَارِ الْقَصَصِ" رکھا ہے۔ اُس نے اس کتاب میں قصص کی تکرار کے بہت سے فائدے درج کئے ہیں۔ ازانجملہ ایک یہ فائدہ لکھا ہے کہ "ہر ایک تکرار کے موضع میں کوئی ایسی چیز قصہ میں زیادہ کر دیگئی ہے۔ جس کا ذکر قبل ازیں دوسرے مقام پر اُسی قصہ میں نہیں ہوا تھا یا یہ کہ کسی نکتہ کی وجہ سے کوئی کلمہ دوسرے کلمہ سے بدل دیا گیا ہے اور یہ بات فنِ بلاغت کے جاننے والوں کی عادت میں داخل ہے۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ایک شخص قرآن کریم کا کوئی قصہ سنکر اپنے وطن اور گھر بار کی طرف واپس چلا جاتا تھا۔ تو اُس کے بعد دوسرے لوگ ہجرت کر کے رسول صلعم کی خدمت میں آتے تھے اور اُس قرآن کو سنتے تھے۔ جو کہ اُن کے پیشتر جانے والے لوگوں کے چلے جانے کے بعد نازل ہوا تھا۔ اس لئے اگر قصص کی تکرار قرآن میں نہ ہوتی تو یہ دقت پڑتی کہ ایک قوم کو محض موسیٰؑ کا قصہ معلوم ہوتا۔ اور دوسری قوم محض عیسےٰؑ کے قصہ سے آگاہ بنتی۔ غرضکہ اسیطرح تمام قصص کی حالت ہوتی کہ کوئی شخص کسی قصہ کو جانتا اور کسی کو کوئی قصہ معلوم ہوتا۔ لہٰذا خداوند کریم نے یہ ارادہ کیا کہ تمام لوگ اُن قصص کے علم میں باہم شریک رہیں اور اس طرح اصل قصہ کی تکرار میں ایک قوم کو فائدہ پہنچے۔ تو دوسری قوم کو مزید تاکید حاصل ہو۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ ایک ہی کلام کو کثیر فنون (طریقوں) اور اَسَالِيب (جمع اُسلوب یعنی انداز) مختلفہ کے ساتھ

ظاہر کیا جائے جس کی فصاحت مخفی نہیں ہے۔ چوتھا نفع یہ تھا کہ جسطرح احکام کی نقل سے اُس کے دواعی (ترغیب دلانیوالی باتیں) کی توفیر (زیادتی) ہوتی ہے اُس طرح پر قصص کے نقل سے اُن کی جانب توجہ دلانیوالے اسباب کی کثرت نہیں ہوا کرتی۔ اسواسطے قصص کو بار بار بیان کیا گیا اور احکام کی تکرار نہیں ہوئی۔ پانچواں مفید امر یہ ہے کہ خدا تعالےٰ نے اس قرآن کو نازل فرمایا اور (عرب کی) قوم اِسکا مثل لاسکنے سے عاجز رہی۔ پھر پروردگار عالم نے اُن کے عجز کا معاملہ یوں اور واضح کردیا کہ ایک ایک قصہ کو کئی جگہوں میں مکرر ذکر کیا۔ اور اس طرح اُنہیں جتادیا کہ وہ جس نظم کے ساتھ لانا چاہیں اور جیسے عبارت کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیں۔ کبھی قرآن کا مثل نہ لاسکینگے اور اس بات سے عاجز ہی رہینگے۔ چھٹا نفع یہ ہے کہ جسوقت خدا تعالےٰ نے اہل عرب سے تحدی کے طور پر فرمایا: فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ "اسوقت اگر کوئی قصہ ایک ہی جگہ میں ذکر کیا جاتا اور اُسی پر کفایت کریجاتی تو عربی شخص کہتا کہ تم ہی اس کی ایسی ایک سورۃ بنالاؤ" لہذا خدا تعالےٰ نے ہر ایک قصہ کو متعدد سورتوں میں نازل فرمایا تاکہ ہر ایک وجہ سے مشرکین عرب کی حجّت دفع کردے + ساتواں نفع یہ ہے کہ ایک قصہ کی تکرار کی گئی تو ہر جگہ اُس کے الفاظ میں کمی بیشی، اور تقدیم و تاخیر واقع ہوئی اور ہر مقام پر اُسلوب بیان دوسرے مقام کے اُسلُوب سے جداگانہ رہا۔ جس سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ ایک ہی معنی کو نظم عبارت کی مختلف اور ایک دوسرے سے بالکل الگ صورتوں میں بیان کرنے کا حیرت انگیز امر لوگوں کو حیران بنا گیا اور چونکہ انسانوں کی طبیعت جدّت پسند ہے اس واسطے بحکم كُلُّ جَدِيدٍ لَذِيذٌ بار باران قصص کو کمال دلچسپی کے ساتھ سنتے رہتے۔ اور علاوہ بریں قرآن کا یہ عجیب خاصہ بھی ظاہر ہوا کہ اُس میں باوجود ایک بات کو بار بار کہنے کے کہیں لفظی کمزوری نہیں پائی گئی ہے اور نہ لوگ اُس کے مکرر بیانوں کو سُنکر ملول ہوتے ہیں۔ اور یہی بات اُسے مخلوق کے کلام سے تباین اور ممتاز بناتی ہے۔ اور اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "پھر یوسف ؑ کے قصہ کو مکرر نہ لانے اور اُسے ایک ہی انداز پر اور ایک ہی مقام میں بیان کرکے رہ جانے کی کیا حکمت ہے اور جبکہ اور قصص کی تکرار کی گئی ہے تو اس کے مکرر بیان نہ کرنے کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟" اس کا جواب یوں دیا جائیگا کہ اس کی کئی وجہیں ہیں۔ (۱) یہ کہ اس قصہ میں یوسف ؑ سے عورتوں کے اظہارِ عشق کرنے کا حال اور عورتوں کی زبانی یوسف ؑ کے حُسن وجمال کی توصیف بیان ہوئی ہے۔ اور اُس خاتون اور اُن عورتوں کا حال اُس میں مذکور ہے جو دنیا کے حسین ترین انسان (یوسف ؑ) پر فریفتہ ہوگئی تھیں لہذا اُس کا عدم تکرار بہت مناسب امر رہا۔ کیونکہ اس میں قبائح یا شرمناک امور کے جانب سے چشم پوشی اور لوگوں کے رازوں کی پردہ داری کی خوبی پائی گئی۔ اور حاکم نے اپنے مُستدرک میں وہ حدیث روایت کرکے صحیح قرار دی ہے جس میں عورتوں کو سورۃ یوسف ؑ کی تعلیم دینے

سے منع کیا گیا ہے۔" (۲) یہ قصہ بخلاف دیگر قصص کے جو اس کے سوا ہیں۔ ایک خصوصیت یہ رکھتا ہے۔ کہ اس میں تکلیف اور مصیبت کے بعد راحت و آرام حاصل ہونے کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرے جسقدر قصص ہیں اُن کا مآل تباہی اور بربادی کا ذکر نکلتا ہے جیسے ابلیس و آدمؑ کا قصہ، قوم نوحؑ کا حال، اور ہودؑ، صالحؑ، اور دیگر انبیاءؑ کی قوموں کے حالات۔ چنانچہ سورہ یوسفؑ کی یہی خوبی جو اوپر بیان ہوئی اُس کے پڑھنے سُننے، اور سمجھنے کی رغبت دلاتی ہے۔ استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی کا قول ہے "خداوند تعالیٰ نے اور انبیاءؑ کے قصص بار بار بیان کئے اور یوسفؑ کا قصہ محض ایک ہی مرتبہ۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ یہ کہ اہل عرب کا قرآن کے مثل لانے میں عاجز ہونا عیاں کیا جائے۔ اور گویا کہ رسول کریم صلعم نے مشرکین مکہ کو اس پردہ میں یہ بات سنائی ہے کہ اگر قرآن میرا خود ساختہ ہے تو ذرا تم یوسفؑ کے قصہ میں وہ بات کر دکھاؤ جو کہ مَیں نے اور تمام قصص میں کی ہے" مَیں کہتا ہوں۔ اور مجھکو ایک چوتھا جواب بھی سوجھ پڑا ہے۔ جو یہ ہے کہ سورۃ یوسفؑ کا نزول صحابہ رضؓ کی طلبؔ کے سبب سے ہوا تھا اور اُن لوگوں نے رسول صلعم سے یوسفؑ کا قصہ بیان کرنے کی درخواست کی تھی۔ جیسا کہ حاکم نے اپنے مستدرک میں اس بات کی روایت کی ہے۔ لہٰذا اس کا نزول پوری تفصیل کے ساتھ ہوا تاکہ صحابہؓ کو اُس کے ذریعہ سے قصوں کا مقصد حاصل ہو سکے اور قصوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ پوری طرح بیان ہوں اُن کے سننے سے دلچسپی حاصل ہو۔ اور اُن کے مُبتدا اور مُنتہا دونوں طرفوں کا احاطہ کر لیا جا سکے۔ پھر پانچواں اور قوی تر جواب یہ ہے۔ کہ انبیاءؑ کے قصص کی تکرار اس وجہ سے ہوئی کہ اُس کے ذریعہ سے اُن لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبروں کا افادہ منظور تھا۔ جنہوں نے اپنے رسولوں کو جھٹلایا تھا۔ اور چونکہ کفار مکہ رسول صلعم کی بار بار تکذیب کیا کرتے تھے اسواسطے حاجت بھی تھی کہ ایسے قصص بار بار اُن کو سُنائے جائیں۔ لہٰذا جسوقت وہ رسول صلعم کو جھٹلاتے تھے اُسی وقت کوئی قصہ نزول عذاب کی دھمکی دینے والا نازل ہوتا تھا۔ اور کفار کو بتایا جاتا تھا کہ اگر وہ نہ مانیں گے تو اُن کا بھی وہی انجام ہوگا جو کہ اُس نے اگلے سرکش اور مکذب لوگوں کا انجام ہو چکا ہے۔ اور اسی سبب سے خدا تعالےٰ نے کئی آیتوں میں ارشاد کیا ہے فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ۔ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ اور یوسفؑ کے قصہ میں یہ غرض نہیں تھی۔ پس اُس کی تکرار غیر ضروری تھی۔ اور اسی بات سے اصحاب کہف، ذی القرنین، خضرؑ و موسیٰؑ، اور ذبیحؑ کے قصص کی تکرار نہ کرنے کی حکمت بھی عیاں ہو جاتی ہے مگر کوئی شخص اس پر یہ اعتراض کرے کہ یحییٰؑ اور عیسیٰؑ کی ولادت کا قصہ دو بار کیوں بیان کیا گیا؟ حالانکہ وہ اُس قبیل سے نہیں ہے جسکو تم نے ذکر کیا۔ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کا قصہ پہلی مرتبہ سورۃ کٓھٰیٰعٓصٓ میں مذکور ہوا ہے۔ یہ سورۃ مکیہ ہے اور اُس کا روئے سخن اہل مکہ کیطرف تھا۔ اور دوبارہ اس قصہ کو سورۂ آل عمران میں بیان کیا گیا اور یہ سورۃ مدینہ ہے اُس میں اُس قصہ کے نزول

کی وجہ یہ تھی کہ اُس کے ساتھ نجران کے عیسائیوں اور یہودیوں کو اُس وقت مخاطب بنایا گیا تھا جبکہ وہ رسول صلعم کے حضور میں آئے تھے۔ اور اسی سبب سے اُس کے ساتھ باہم حجت لانے اور مُباہَتہ کرنے کا ذکر متصل ہوا ہے ؛

پانچویں نوع :- صفت ۔ ہے اور یہ کئی اسباب سے وارد ہوتی ہے ۔ اوّل تخصیص فی النکرہ کے سبب سے مثلاً " فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ " دوم۔ معرفہ میں توضیح یعنی مزید بیان کرنے کے لئے ۔ جیسے " وَرَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ " سوم مدح وثنا کے واسطے اور منجملہ اس کے خدا تعالیٰ کی صفتیں ہیں ۔ مثلاً " بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ۝ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ " اور " هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ " ۔ اور اسی قسم سے ہے " یَحْکُمُ بِهَا النَّبِیُّوْنَ الَّذِیْنَ هَادُوْا " کیونکہ یہ وصف مدح اور اسلام کا شرف ظاہر کرنے کے لئے ہے ۔ اور اس کے ذریعہ سے یہودیوں کی تعریض کرنا اور اُن کو ملّتِ اسلام سے دور تر بتانا ہے جو کہ تمام انبیاء کا دین ہے اور اُن پر یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ وہ لوگ اس پاکیزہ مذہب سے بہت دُور پڑے ہیں " یہ بات زمخشری نے بیان کی ہے ۔ چہارم ذم (مذمت) کے سبب سے ۔ مثلاً " فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِ " پنجم رفع ابہام کے لئے تاکید کے سبب سے ۔ جیسے " لَا تَتَّخِذُوْا اِلٰهَیْنِ اثْنَیْنِ " یہاں " اِلٰهَیْنِ " تثنیہ کے لئے آچکا ہے لہٰذا اُس کے بعد " اثنین " کا لفظ صفتِ مؤکدہ ہے اور خدا کے ساتھ کسی اور کو شریک عبادت کرنے سے ممانعت کی غرض سے آیا ہے ۔ وہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ دو معبودوں کے اختیار کرنے سے منع کرنا محض اس وجہ سے ہے کہ وہ معبود صرف دو ہیں ۔ اور وہ اُن دونوں معبودوں کے عاجز وغیرہ ہونے کا کوئی فائدہ نہیں دیتا ۔ اور چونکہ وحدۃ کے اطلاق سے نوعیۃ مراد لے جاتی ہے ۔ جیسے رسول اللہ صلعم کا قول " اِنَّمَا نَحْنُ وَبَنُو الْمُطَّلِبِ شَیْئٌ وَّاحِدٌ " یعنی ہم اور مطّلب کے بیٹے ایک ہی چیز ہیں ۔ اور وحدۃ کے اطلاق سے عِدّۃ (شمار) کی نفی بھی مراد لیجاتی ہے ۔ اور تثنیہ کے صیغہ میں بھی اُسی اطلاق کا اعتبار کیا جاتا ہے ۔ لہٰذا یہاں بھی اگر فقط " لَا تَتَّخِذُوْا اِلٰهَیْنِ " کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ خدا تعالیٰ کی ممانعت اِلٰہ (معبودوں) کے دو جنسوں کو معبود بنانے کی بابت ہے اور یہ جائز ہے کہ ایک ہی نوع کے متعدد معبودوں کو اختیار کر لیا جائے ۔ اور اسی بنا پر خدا تعالیٰ نے اپنے قول " اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ " کو وحدۃ کے ساتھ مؤکد بنایا ہے ۔ اور قولہ تعالیٰ " فَاسْلُكْ فِیْهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ " کُلّ کو تنوین کے ساتھ پڑھنے کے اعتبار پر اسی قسم میں شمار ہوتا ہے ۔ اور قولہ تعالیٰ " فَاِذَا نُفِخَ فِی الصُّوْرِ نَفْخَةٌ وَّاحِدَةٌ " میں صور پھونکے جانے کے تعدد کا وہم رفع کرنے کے لئے تاکید وارد کی گئی ہے ۔ کیونکہ یہ صیغہ (نَفْخَةٌ) کبھی کثرت بھی دلالت کرتا ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ۔ " وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا " اس میں " نِعْمَةَ " کا لفظ کثرت پر دال ہے ۔ مگر قولہ تعالیٰ

"فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ" میں "کَانَتَا" کا لفظ خود ہی تثنیہ کا فائدہ دے رہا ہے۔ پس "اثْنَتَيْنِ" کے ساتھ اُس کی تفسیر کرنے سے کوئی مزید فائدہ نہیں حاصل ہوتا۔ اخفش اور فارسی نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ "اُس نے (اثْنَتَيْنِ) صفت سے مجرد ہو کر محض عدد کا فائدہ دیا ہے کیونکہ یہاں پر "فَاِنْ كَانَتَا" کے بعد صَغِيْرَتَيْنِ یا كَبِيْرَتَيْنِ یا صَالِحَتَيْنِ یا اس کے سوا اور کوئی صفت کہہ دیجاتی تو یہ بات جائز ہوتی۔ مگر جبکہ قائل نے اثْنَتَيْنِ کا لفظ کہدیا تو اُس نے یہ بات بتھا دی کہ دو عورتوں کے فرض (حصہ میراث) نے محض اُن دونوں کے از روئے تعداد صرف دُو ہونیکے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور یہ ایسا فائدہ ہے جو کہ مُثنّیٰ کی ضمیر سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور کہا گیا ہے کہ قائل (اللہ تعالیٰ) نے یہاں پر "فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَصَاعِدًا" مراد لی ہے اور اس کے لئے "اثْنَتَيْنِ" کے لفظ سے اکتفا (کفایت کر لینے) کے طور پر اُس سے کم درجہ اور بالا درجہ کی تعبیر کی ہے۔ پھر اسی کی نظیر قولہ تعالےٰ "فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ" ہے۔ اور اس مثال میں احسن قول یہ ہے کہ ضمیر کا عَود مطلق دو گواہوں پر ہوتا ہے۔ قولہ تعالےٰ "وَلَا طَائِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ" صفت مؤکدہ ہی کی قسم سے ہے۔ کیونکہ قولہ تعالےٰ "يَطِيْرُ" اس بات کی تاکید کے واسطے لایا گیا ہے کہ یہاں پر "طائر" سے حقیقۃً پرند ہی مراد ہے ورنہ کبھی اس کا اطلاق مجاز کے طور سے پرند کے سوا اور جانور بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "بِجَنَاحَيْهِ" حقیقتِ طیران (اُڑنے) کی تاکید کے لئے لایا گیا ہے۔ کیونکہ بعض اوقات طیران کا اطلاق مجاز اً زور سے دوڑنے اور تیز چلنے پر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالےٰ "يَقُوْلُوْنَ بِاَلْسِنَتِهِمْ" کیونکہ مجازاً قول کا اطلاق غیر لسانی قول پر بھی ہوا کرتا ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالےٰ "وَيَقُوْلُوْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ"۔ اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ "وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ" بھی ہے۔ اس واسطے کہ کبھی قلب کا اطلاق اسیطرح مجازاً آنکھ پر ہوتا ہے جسطرح کہ عَین کا اطلاق مجازاً قلب پر قولہ تعالےٰ "اَلَّذِيْنَ كَانَتْ اَعْيُنُهُمْ فِيْ غِطَآءٍ عَنْ ذِكْرِيْ" میں ہوا ہے ؛

قاعدہ۔ عام صفت خاص صفت کے بعد نہیں آیا کرتی اسواسطے "رَجُلٌ فَصِيْحٌ مُتَكَلِّمٌ" نہ کہا جائیگا۔ بلکہ "مُتَكَلِّمٌ فَصِيْحٌ" کہا جائیگا۔ اور اس قاعدہ پر قولہ تعالےٰ "وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا" سے اشکال واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قول اسمٰعیلؑ کے بارہ میں ہے اور نبی صفت عام۔ رسول صفت خاص کے بعد واقع ہوئی ہے۔ اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس قول میں "نَبِيًّا" حال واقع ہے صفت نہیں اور اس کے معنی ہیں کہ وہ اپنی نبوت کی حالت میں رسول تھے۔ چنانچہ تقدیم اور تاخیر کی نوع میں اس طرح کی کئی مثالیں بیان ہو چکی ہیں ؛

قاعدہ :۔ جو وقت کسی صفت کا وقوع دو ایسی متضائف (باہم مضاف و مضاف الیہ ہونے والی) چیزوں کے بعد ہو جن میں سے پہلا لفظ عدد ہو تو اُسوقت جائز ہو گا کہ اُس صفت کا اجرا مضاف اور

مضاف الیہ دونوں میں سے ایک پر کیا جائے۔ مضاف پر صفت کا اجرا ہونے کی مثال ہے "سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقاً" اور مضاف الیہ پر اجرائی صفت ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالےٰ "سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ"

فائدہ۔ جسوقت میں ایک ہی شخص کے لئے مکرّر نعتیں (صفتیں) آئیں تو احسن یہ ہے کہ صفات کے معنوں میں عطف کے ذریعہ سے بُعد ڈالا جائے۔ مثلاً "ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ" اور اگر ایسا نہ ہو یعنی تکرار نعُوت شخص واحد کے واسطے نہ ہو تو عطف کا ترک کر دینا اچھا ہے۔ جیسے قولہ تعالےٰ "وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ هَمَّازٍ مَّشَّاءٍ بِنَمِيمٍ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ اَثِيمٍ عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيمٍ"

فائدہ۔ مدح اور ذم کے مقام میں صفتوں کا قطع[1] کر دینا اُن کے اجزاء[2] کی نسبت سے بلیغ تر ہے۔ فارسی کا قول ہے۔ جبکہ تم مدح یا ذم کے معرض میں کچھ صفتوں کا ذکر کرو تو اچھا یہ ہے کہ اُن صفات کے اعراب کو مختلف وارد کرو۔ کیونکہ مقام اطناب کا مقتضی ہے۔ لہذا جبکہ اعراب میں اختلاف واقع کیا جائیگا تو اُسوقت مقصود اکمل ہوگا۔ کیونکہ معانی میں اختلاف کے وقت تنوّع اور تفنّن ہوتا ہے اور اتحاد کی حالت میں وہ ایک ہی نوع کے رہتے ہیں۔ چنانچہ مدح میں اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ" "وَالْمُقِيمِينَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ" "وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ" تا قولہ تعالےٰ "وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ" اور شاذ طور پر ایک قرأت "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِينَ" رفع و نصب "رَبِّ" کے ساتھ بھی کی گئی ہے۔ اور ذم میں اس کی مثال ہے۔ قولہ تعالےٰ "وَامْرَاَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ"

چھٹی نوع ہے۔ بدل :- بدل سے ابہام کے بعد ایضاح مقصود ہوا کرتا ہے اور اس کا فائدہ ہے بیان اور تاکید۔ امر اول یعنی بیان کا فائدہ تو کھلا ہوا اور صاف ہے۔ اس لئے کہ جس وقت تم "رَاَيْتُ زَيْدًا اَخَاكَ" کہتے ہو اُس سے یہی مراد لیتے ہو کہ اُس زید کو دیکھا جو کہ مخاطب کا بھائی ہے۔ نہ کہ اُس کے غیر کو۔ اور تاکید کا فائدہ اسطرح ہوتا ہے کہ وہ بدل تکرار عامل نیت سے آتا ہے۔ اس لئے گویا بدل اور مُبدَل منہ دو جملوں کے دو لفظ ہیں۔ اور اس لحاظ سے بھی کہ بدل اُسی بات پر دلالت کرتا ہے جس پر مُبدَل منہ دلالت کرتا ہو۔ اور یہ دلالت بدل الکل میں مطابقی اور بدل البعض میں تضمنی اور بدل الاشتمال میں التزامی ہوا کرتی ہے۔ بدل الکل کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ"۔ اور

[1] قطع : اختلافِ اعراب کا نام ہے یعنی مدح اور ذم کے اعراب سے صفت کا اعراب جدا گانہ رہے۔

[2] اجراء :- اتحاد اعراب کو کہتے ہیں یعنی مدح و ذم کا اور صفت کا اعراب ایک رہے۔

الیٰ صراطِ العزیزِ الحمیدِ اللّٰہِ"۔ "لنسفعاً بالنّاصیۃِ ناصیۃٍ کاذبۃٍ خاطئۃٍ" بدل البعض کی مثال ہے "وَلِلّٰہِ علی النّاسِ حجُّ البیتِ من استطاعَ الیہِ سبیلاً" اور "ولولا دفعُ اللّٰہِ النّاسَ بعضھم ببعضٍ" اور بدل الاشتمال کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وما انسانیہُ الّا الشیطانُ اَن اذکرہٗ" "یسئلونک عن الشھرِ الحرامِ قتالٍ فیہِ قُل قتالٌ فیہِ کبیرٌ" "قُتلَ اصحابُ الاُخدودِ النّارِ" اور "لجعلنا لمن یکفرُ بالرّحمٰنِ لبیوتِھم" اور بعض لوگوں نے بدل کی ایک قسم بدل الکل من البعض اور بھی زیادہ کی ہے۔ قرآن میں اس قسم کے بدل کی ایک مثال پائی گئی ہے جو کہ قولہ تعالےٰ "یدخلونَ الجنّۃَ ولا یظلمونَ شیئاً جنّاتِ عدنٍ" اس میں "جنّاتِ عدنٍ" لفظ "الجنّۃَ" سے بدل پڑا ہے کہ وہ جنّات کا ایک حصّہ (یا فرد) ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جنّات کا لفظ بہشت کی نسبت بہت سے باغات ہونے کی تقریر کرتا ہے۔ اور اُسے ایک ہی باغ نہیں ثابت ہونے دیتا۔ ابن السّید کا بیان ہے "ہر ایک بدل سے یہی مقصود نہیں ہوتا کہ وہ مبدل منہ میں عارض ہونیوالی اشکال ہی کو رفع کرے۔ بلکہ بعض بدل ایسے ہوتے ہیں۔ جن سے باوجود اس بات کے کہ اُن کا ماقبل تاکید سے مستغنی ہوتا ہے پھر بھی تاکید مراد ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وانّک لتھدی الیٰ صراطٍ مستقیمٍ صراطِ اللّٰہِ" دیکھو اگر اس مقام پر دوسری صراط کا ذکر نہ بھی ہوتا تو کوئی اس بات کا شک نہیں کر سکتا تھا کہ صراط المستقیم خدا تعالیٰ ہی کی راہ ہے۔ اور سیبویہ نے اس بات کو زور کے ساتھ بیان کیا ہے کہ بعض بدل ایسے ہوا کرتے ہیں۔ جن کی غرض تاکید ہوتی ہے۔ اِہ" اور ابن عبد السلام نے قولہ تعالےٰ "واذ قال ابراھیمُ لابیہِ آزر" کو بھی بدل کے قبیل سے گردانا ہے۔ وہ کہتا ہے "اس میں کوئی بیان نہیں پایا جاتا۔ اسواسطے کہ باپ کا التباس غیر کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا۔" اور اُس کا یہ قول اسطرح رد کر دیا گیا ہے کہ اب (باپ) کا لفظ دادا کی نسبت بھی بول دیا جاتا ہے لہذا "آزر" کو یہاں اُس کا بدل ڈالنا اس بات کو بیان کرنیکے حق میں مفید ہوا کہ اس جگہ حقیقتاً باپ ہی کو مراد لیا گیا ہے ؎

ساتویں نوع عطف بیان ہے۔ عطف بیان ایضاح کے بارہ میں صفت سے مشابہ ہے۔ لیکن اس بات میں اُس سے جداگانہ پایا جاتا ہے کہ بدل کو ایضاح پر دلالت کرنے کے لئے ایک ایسے اسم کے ساتھ وضع کیا گیا ہے جو کہ اُسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ اور عطف بیان اسکے خلاف اُس معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے جو کہ اُسکے متبوع میں حاصل ہوتے ہیں۔ اور ابن کیسان نے بدل اور عطف بیان کے مابین یہ فرق بتایا ہے کہ بدل خود ہی مقصود اصلی ہوا کرتا ہے۔ یعنی گویا کہ تم بدل کو مبدل منہ کے موضع میں مقرر کر دیتے ہو۔ اور عطف بیان اور اُس کا معطوف یہ دونوں اپنی اپنی جگہ مقصود رہتے ہیں۔ ابن مالک نے کافیہ کی شرح میں لکھا ہے یہ عطف بیان

اپنے متبوع کی تکمیل کے بارہ میں۔ نعت کا قایم مقام بنتا ہے۔ مگراس میں اور نعت میں فرق آتا ہے کہ یہ اپنے متبوع کی تکمیل صرف شرح اور تبیین کے ساتھ کیا کرتا ہے۔ نہ کہ متبوع میں پائے جانیوالے کسی معنی یا سببیہ پر دال ہوکر۔ اور اپنی ولالت کی تقویت میں تاکید کا قائم مقام ہوتا ہے۔ مگراس سے اس قدر فرق بھی رکھتا ہے کہ یہ مجاز کا توہم رفع نہیں کرتا۔ اور استقلال کی صلاحیت رکھنے میں بدل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ امتیازی فرق پاتا ہے کہ اس کے اطراح کی نیت نہیں ہوا کرتی۔ عطف بیان کی شالیں یہ ہیں ”فِیْهِ اٰیَاتٌ بَیِّنَاتٌ مَّقَامُ اِبْرَاهِیْمَ“ اور ”مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَیْتُوْنَةٍ“ اور کبھی عطف بیان محض مدح کے لئے آیا کرتا ہے۔ اور اس میں ایضاح کے معنی بالکل نہیں ہوتے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ“ یہاں پر بیت الحرام مدح کے لئے عطف بیان پڑا ہے نہ کہ ایضاح کے واسطے۔

آٹھویں نوع۔ دو مترادف لفظوں میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا ہے اور اس سے تاکید کا بھی قصد کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ ”اِنَّمَآ اَشْكُوْا بَثِّیْ وَحُزْنِیْ“ ”فَمَا وَهَنُوْا لِمَآ اَصَابَهُمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَمَا ضَعُفُوْا“ ”فَلَا یَخَافُ ظُلْمًا وَّلَا هَضْمًا“ ”لَا تَخَافُ دَرَكًا وَّلَا تَخْشٰی“ ”لَا تَرٰی فِیْهَا عِوَجًا وَّلَآ اَمْتًا“ خلیل کا قول ہے کہ ”عِوَجْ (کجی) اور اَمْتْ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں“ ”سِرَّهُمْ وَنَجْوٰهُمْ“ ”شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا“ ”لَا تُبْقِیْ وَلَا تَذَرُ“ ”اِلَّا دُعَآءً وَّنِدَآءً“ ”اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا“ ”لَا یَمَسُّنَا فِیْهَا نَصَبٌ وَّلَا یَمَسُّنَا فِیْهَا لُغُوْبٌ“ کیونکہ نَصَبْ اور لُغَبْ وزن اور معنی دونوں کے اعتبار سے باہم مشابہ ہیں ”صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ“ ”عُذْرًا اَوْ نُذْرًا“ تغلب کہتا ہے کہ ”یہ دونوں لفظ ایک معنی ہیں“ اور مبرد نے اس نوع کے قرآن میں پائے جانے سے انکار کیا ہے اور اوپر بیان کی گئی مثالوں کی اس نے یہ تاویل کی ہے کہ ان میں دونوں الفاظ کے مختلف معنی ہیں۔ اور کسی عالم کا قول ہے ”اس مشکل سے نجات پانے کی صورت۔ یہ اعتقاد ہے کہ دونوں مترادف لفظوں کا مجموعہ ایک ایسے معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ الگ الگ اُن کے ایک ایک لفظ سے کبھی حاصل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ترکیب کلمات ایک زائد معنی پیدا کرتی ہے۔ اور جس حالت میں کہ حروف کی کثرت معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے۔ اسیطرح کثرت الفاظ کی حالت میں بھی زائد معنی کا فائدہ حاصل ہونا مناسب ہے۔

نویں نوع۔ خاص کا عطف عام پر۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ یوں خاص کی فضیلت پر متنبہ کرکے گویا یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ عام کی جنس سے نہیں ہے۔ یعنی وصف میں متنا ئز ہونے کو تغائر فی الذات کے مرتبہ میں رکھا جاتا ہے۔ ابوحیان نے اپنے شیخ ابی جعفر بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ وہ کہتا تھا ”اس عطف کا نام تجرید رکھا جاتا ہے یعنی گویا کہ وہ جملہ سے مجرد کرکے بلحاظ تفصیل منفرداً ذکر

کیا گیا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ"، "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ"، "وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ"، "وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ"، کیونکہ نماز کا قائم کرنا بھی تمسک بالکتاب ہی میں سے ہے اور اُس کا خاص طور پر ذکر کیا جانا اُس کا رتبہ ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہوا ہے۔ کیونکہ نماز دین کا ستون ہے۔ اور جبریل ؑ و میکائیل ؑ کا مخصوص طور پر ذکر ہونا یہودیوں کے اُس دعوے کی تردید کے لئے ہے جو کہ اُنہوں نے اِن دونوں فرشتوں کی عداوت کے بارہ میں کیا تھا۔ اور میکائیل ؑ کو جبرئیل ؑ کے ذکر سے مُنضم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرشتہ رزق ہے۔ اور جسطرح کہ جبرئیل ؑ فرشتہ وحی ہے اور وحی قُلُوب اور روحوں کی حیات ہے۔ اُسیطرح میکائیل ؑ رزق کا فرشتہ ہے۔ جس کے ذریعہ سے جسموں کی پرورش اور زندگی ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جبرئیل ؑ اور میکائیل ؑ دونوں فرشتوں کے سردار ہیں۔ اسواسطے ان کو عام فرشتوں میں داخل نہیں کیا گیا اور یہ قاعدہ کی بات ہے کہ سردار کا ذکر فوج کے مسمٰی میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کیا ہے۔ اور اسی قبیل کی مثال ہے۔ قولہ تعالےٰ "وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ" اور قولہ تعالےٰ "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ" ان مثالوں میں حرف عطف تردید "اَوْ" کا استعمال ہوا ہے۔ اس بنا پر کہ یہ واؤ کے ساتھ مختص نہیں ہوتا۔ ابن مالک اس کے اور اس کے ماقبل دونوں کے بارہ میں یہی رائے رکھتا ہے۔ اور دوسری مثال میں معطوف کا ذکر خصوصیت کے ساتھ اسواسطے کیا گیا ہے کہ یہاں اُس کی مزید قباحت پر آگاہ کرنا مدنظر تھا ؛

تنبیہ۔ اس مقام میں خاص اور عام سے وہ دو امر مراد ہیں جن میں سے پہلا امر دوسرے امر کو شامل ہوتا ہے اور وہ خاص و عام مراد نہیں جو کہ اصطلاح اُصول کے لحاظ سے خاص و عام کہلاتا ہے ؛

دسویں نوع ہے عام کا عطف خاص پر۔ بعض لوگوں نے غلطی سے اس طرح کے عطف کا وجود تسلیم نہیں کیا ہے۔ حالانکہ اس کا فائدہ عیاں ہے۔ یعنی تعمیم۔ اور اوّل یعنی عام کو منفرد بالذکر کرنے کی علت اُس کے حال پر توجہ کرنا اور اُس سے خاص اعتنا رکھنا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي"، کہ اس میں "نُسُك" بمعنی عبادت کے آیا ہے اور وہ عام تر ہے "آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ"، "رَّبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ"، "فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ"۔ اور زمخشری نے قولہ تعالےٰ "قُلْ مَن يَرْزُقُكُم" کے بعد اُس کے قول "وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ" کو بھی عطف العام علی الخاص کی نظیر بتایا ہے ؛

گیارھویں نوع - اَلْاِیْضَاحُ بَعْدَ الْاِبْهَامِ - یعنی ابہام کے بعد ایضاح کرنا - **اہل بیان کا قول**
ہے "اگر تم پہلے ایک گول بات کہکر پھر اُسکو صاف اور واضح کرنا چاہو - تو یہ بات طلب شمار ہوتی ہے"
اس کا فائدہ یا تو یہ ہے کہ معنی کا نظارہ ابہام اور ایضاح کی دو مختلف صورتوں میں ہوتا ہے اور یا یہ نفع
ہے کہ نفس میں، وہ معنی حد سے زائد جاگزین ہو جاتے ہیں، اسواسطے کہ اب وہ طلب کے بعد واقع ہوتے
ہیں اور بغیر کسی مشقت کے معلوم ہو جانیوالی بات سے وقت و تکلیف اُٹھاکر معلوم کی جانیوالی بات کی
قدر بہت زیادہ ہوتی ہے - اور یا یہ فائدہ مطلوب ہوتا ہے کہ اُس سے لذتِ علم کی تکمیل ہو جائے اس
لئے کہ جسوقت کسی معنی کا علم اُس کی بہت سی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ کے ساتھ ہو جاتا ہے تو خواہ
مخواہ طبیعت میں یہ شوق پیدا ہوتا ہے کہ باقی وجوہ سے بھی اُس بات کا علم حاصل ہو جائے اور اب باقی
وجوہ کے اعتبار سے اُس کے علم کا حصول مزید لذت و سرور کا موجب ہوتا ہے - اور اس کی اتنی خوشی
ہوتی ہے جسقدر کہ ایکبارگی اُس شئے کا جمیع وجوہ کے ساتھ علم ہو جانے سے ہرگز نہیں ہوتی - اس کی
مثال ہے "رَبِّ اشْرَحْ لِیْ صَدْرِیْ" اس میں "اِشْرَحْ" متکلم کی کسی شئے کا شرح طلب کرنے
کے حق میں مفید ہے اور "صَدْرِیْ" اُس طلب کی تفسیر اور اُس کا بیان کرتا ہے - پھر اسیطرح قولہ
"یَسِّرْ لِیْ اَمْرِیْ" بھی ہے کہ اُس کا مقام بوجہ اُس ارسال کے جو کہ مصائب میں مبتلا ہونے کا مخبر ہے
تاکید کا اقتضا کر رہا ہے - "اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ" میں بھی مقام تاکید کا مقتضی ہے اسوجہ سے
کہ یہ امتنان اور تفخیم کی جگہ ہے - اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ "وَقَضَیْنَآ اِلَیْهِ ذٰلِكَ الْاَمْرَ اَنَّ دَابِرَ
هٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوْعٌ مُّصْبِحِیْنَ" بھی ہے - اور منجملہ اُنھی فوائد کے جو کہ ایضاح بعد الابہام سے حاصل
ہوتے ہیں ایک یہ فائدہ بھی ہے کہ اجمال کے بعد تفصیل کا نفع حاصل ہوتا ہے - جیسے "اِنَّ عِدَّةَ
الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا" - تا قولہ تعالےٰ - "مِنْهَآ اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ"، اور یا اس کے
برعکس ہوتا ہے - یعنی تفصیل کے بعد اجمال ہوا کرتا ہے - مثلاً قولہ تعالےٰ "ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ فِی الْحَجِّ
وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ" اس آیت میں "عَشَرَةٌ" کا ذکر دوبارہ اسواسطے کیا
گیا ہے تاکہ "وَسَبْعَةٍ" میں واو کے بمعنی "اَوْ" ہونے کا توہم اس سے رفع ہو جائے - ورنہ
"ثَلٰثَةٌ" بھی اُسی سات کی تعداد میں داخل ہوتا - جیسا کہ قولہ تعالےٰ "خَلَقَ الْاَرْضَ فِیْ یَوْمَیْنِ"
کے بعد اُس کے قول "وَجَعَلَ فِیْهَا رَوَاسِیَ مِنْ فَوْقِهَا وَبٰرَكَ فِیْهَا وَقَدَّرَ فِیْهَآ اَقْوَاتَهَا فِیْٓ اَرْبَعَةِ
اَیَّامٍ" میں واو عاطفہ "اَوْ" حرفِ عطف تردید کے معنی میں آیا ہے اور مذکورہ قبل دو دن بھی
منجملہ انہی چار دنوں کے ہیں نہ کہ اُن سے علاوہ اور آیت کریمہ کے بارہ میں یہ جواب سب جوابوں
سے اچھا ہے - اسی کی طرف **زمخشری** نے اشارہ کیا ہے - اور اسی کو **ابن عبدالسلام** نے
ترجیح دی ہے - اور **زملکانی** اپنی کتاب **اسرار التنزیل** میں اس جواب پر جزم (وثوق) کرتا

ہے۔ اور اسی کی نظیر قولہ تعالےٰ ”وَوَاعَدْنَا مُوسٰی ثَلَاثِیْنَ لَیْلَةً وَّاَتْمَمْنٰھَا بِعَشْرٍ“ احتمال کو رفع کرتا ہے کہ وہ دس دن میعاد میں نہیں رکھے گئے تھے۔ ابن عسکر کہتا ہے ”اس کا فائدہ پہلے تیس دنوں کا وعدہ کرکے پھر دوبارہ دس دنوں کا اور وعدہ کرتا ہے تاکہ وعدہ کی مدت گزرنے کا قرب موسیٰ کو از سر نو معلوم ہو جائے اور وہ اس عرصہ میں کلام آلہی سننے کے لئے آمادہ رہیں، ہوش و حواس جمع رکھیں اور اُن کی طبیعت حاضر رہے۔ کیونکہ اگر اُن سے پہلے ہی چالیس دنوں کی میعاد بیان کردیجاتی تو اُسوقت تمام آمادہ ہی ہوتے۔ مگر جبکہ دس دن کی مدت جدا کردی گئی تو منتظر طبیعت کو مدتِ انتظار تمام ہونے کا قرب محسوس ہونے لگا اور اس بات سے اُس کے ارادہ اور ہمت میں ایسی تازہ رُوح پیدا ہوگئی جو کہ اس سے پہلے دہتی۔ اور کرمانی اپنی کتاب العجائب میں قولہ تعالےٰ ”تِلْکَ عَشَرَةٌ کَامِلَةٌ“ کی تفسیر کرتا ہوا اس کے متعلق آٹھ جواب تحریر کرتا ہے۔ ایک جواب تفسیر کے رُو سے دیا ہے۔ دوسرا لغت کے اعتبار سے۔ تیسرا بلحاظِ معنی اور چوتھا قاعدہ حساب سے۔ اور میں نے اُن تمام جوابات کو اپنی کتاب اسرار التنزیل میں تفصیل بیان کیا ہے ؛

بارہویں نوع تفسیر ہے۔ اور یہ اہل بیان کے قول میں کلام کے اندر التباس اور خفاء (پوشیدگی) ہونے کا نام ہے اور اُس کے لئے کوئی ایسی بات لائی جاتی ہے جو کہ اُس پوشیدگی کو زائل کرتی اور اُسے واضح بنا دیتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے ”اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ ھَلُوْعًا۔ اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَّاِذَا مَسَّهُ الْخَیْرُ مَنُوْعًا“ کہ قولہ تعالےٰ ”اِذَا مَسَّهُ۔ الخ“ ھَلُوْعٌ کی تفسیر ہے جیساکہ ابوالعالیہ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالےٰ ”اَلْقَیُّوْمُ لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ“ بیہقی نے خدا تعالےٰ کے اسماے حسنےٰ کی شرح میں بیان کیا ہے کہ قولہ تعالےٰ ”لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ“ قَیُّوْمٌ کی تفسیر ہے“ اِنَّ مَثَلَ عِیْسٰی عِنْدَ اللّٰهِ کَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ۔ الآیة۔ اسمیں خَلَقَهٗ“ اور اس کا مابعد مَثَلٌ“ کی تفسیر واقع ہوا ہے ”لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّیْ وَعَدُوَّکُمْ اَوْلِیَآءَ تُلْقُوْنَ اِلَیْھِمْ بِالْمَوَدَّةِ“ اس میں تُلْقُوْنَ سے لیکر آخر آیت تک جسقدر عبارت ہے وہ اُن لوگوں کے دوست بنائے جانے کی تفسیر پڑی ہے۔ ”اَلصَّمَدُ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ۔ الآیة“ محمد بن کعب القرظی کہتا ہے ”لَمْ یَلِدْ سے آخر آیت تک لفظ صَمَدٌ کی تفسیر ہے۔ اور اس کی مثالیں قرآن میں بہت ہیں“ ابن جنی کا قول ہے“ اور جسوقت کوئی جملہ تفسیر ہوتا ہے اُس وقت اُسے ملائے بغیر صرف اُس کے ماقبل پر وقف کرلینا اچھا نہیں ہوتا اس واسطے کہ شئے کی تفسیر اُس کے ساتھ لاحق، اُس کی تمام بنانے والے اور اُسکے بعض اجزاء کے قائم مقام ہوا کرتی ہے ؛

تیرھویں نوع اسم ظاہر کو اسم مُضمر کی جگہ پر رکھنا ہے۔ میں نے اس نوع کے بیان میں ایک مستقل کتاب ابن الصائغ کی تالیف کردہ دیکھی ہے۔ وضع الظاہر موضع المضمر کے بہت سے فائدے

ہوتے ہیں از انجملہ ایک فائدہ تقریر (قرار دینے) اور تمکین (جگہ دینے اور استوار بنانے) کی زیادتی ہے مثلاً "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اللّٰهُ الصَّمَدُ" کہ اس کی اصل "هُوَ الصَّمَدُ" ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "وَبِالْحَقِّ اَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ" "اِنَّ اللّٰهَ لَذُوْ فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُوْنَ"، "لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ" اور "وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ"۔ دوسرا فائدہ تعظیم کا قصد ہے۔ جیسے "يُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ"، "اُولٰٓئِكَ حِزْبُ اللّٰهِ اَلَآ اِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" "وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا" اور "وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ"۔ سوم اہانت اور تحقیر کا قصد ہے۔ جیسے "اُولٰٓئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ اَلَآ اِنَّ حِزْبَ الشَّيْطٰنِ هُمُ الْخَاسِرُوْنَ" اور "اِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ اِنَّ الشَّيْطَانَ۔ الخ" چہارم وہاں پر لبس کا زائل کرنا جس جگہ ضمیر اس بات کا وہم دلاتی ہو کہ وہ اول کے سوا دوسری چیز ہے۔ جیسے "قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ" اگر یہاں "تُؤْتِيْهِ" کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر کا رجوع پہلے ملک کیطرف ہے جو کہ "مَالِكُ الْمُلْكِ" میں ہے۔ یہ بات ابن الخشابؒ نے بیان کی ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "يَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ" کہ اگر خدا تعالےٰ "عَلَيْهِمْ دَائِرَتُهُ" فرماتا تو اس سے وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر اللہ تعالےٰ کیطرف راجع ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "فَبَدَاَ بِاَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ اَخِيْهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِّعَاءِ اَخِيْهِ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے "مِنْهُ" نہیں فرمایا تاکہ اس سے اخ کیطرف ضمیر کے عود کرنے کا وہم نہ پیدا ہو اور یہ بات ایسی ہو جائے کہ گویا وہ بذات خاص اس پیمانہ کے نکلنے کی طلب کر رہا ہے حالانکہ صورت واقعہ اس طور پر نہ تھی کیونکہ یوسفؑ کا خود ہی پیمانہ کے تجسس میں مصروف ہونا اُن کی خودداری کے خلاف تھا۔ لہٰذا یہاں پر لفظ ظاہر کا اسی بات کی نفی کے لئے اعادہ کیا گیا۔ اور "وِعَائِهِ" اسواسطے نہیں کہا تاکہ ضمیر کے یوسفؑ کیطرف عود کرنے کا وہم نہ دلائے کیونکہ "اِسْتَخْرَجَهَا" کی ایک ضمیر اُن کی طرف عائد ہو چکی ہیں۔ پنجم یہ مقصد ہوتا ہے کہ کوئی رُعب اور ہیبت دلانے کا مقتضی اسم ذکر کر کے سامع کو ہیبت زدہ اور مرعوب بنایا جائے۔ جسطرح تم کہتے ہو کہ "الخليفه امير المؤمنين يَاْمُرُكَ بِكَذَا" یعنی خلیفہ المومنین تم کو ایسا حکم دیتے ہیں۔ اور قرآن میں اس کی مثال ہے "اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا" اور "اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ" ششم مامور (جسکو حکم دیا جائے) کے واعیۃ (ترغیب دلانیوالی چیز) کی تقویت کا قصد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہے "فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ۔ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِيْنَ"۔ ساتواں فائدہ ایک بات کو بڑا کر کے دکھانے کا ہے۔ جیسے "اَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللّٰهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهُ اِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ" "قُلْ سِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ" "هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ" آٹھواں نفع یہ ہے کہ ایک بات

کے ذکر سے لذت حاصل کیجائے۔ مثلاً "وَاَوْرَثَنَا الْاَرْضَ نَتَبَوَّاُ مِنَ الْجَنَّةِ" اسمیں "منہا"
نہیں کہا گیا۔ اور اسیواسطے ارض کے ذکر سے جنت کے ذکر کیطرف عدول کیا۔ نواں فائدہ۔ ظاہر
سے وصف کیسی بت توصّل (پہنچنے اور ملاپ کرنے) کا قصد ہے۔ اس کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ
"فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ الَّذِيْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ" کہ خدا تعالیٰ نے یہ بات اپنے رسول کے
قول "اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ" کے ذکر کی ہے۔ اور رسول صلعم نے "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَبِيْ" اس واسطے
نہیں کہا کہ یہاں پر مذکورہ آیت صفات کا اجرا منظور تھا تاکہ اُن اوصاف سے معلوم ہو سکے کہ جس
شخص پر ایمان لانا اور جس کی پیروی کرنا واجب ہے۔ وہ ان صفات سے متصف ہے۔ اور اگر اس جگہ
ضمیر لائی جاتی تو بوجہ اس کے کہ ضمیر کو موصوف نہیں ڈالا جاسکتا یہ بات ناممکن نہ ہوتی۔ دسواں فائدہ
یہ ہے کہ اسطرح حکم کی علیت (سببیّۃ) پر تنبیہ کیجاتی ہے۔ مثلاً "فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَيْرَ
الَّذِيْ قِيْلَ لَهُمْ فَاَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا رِجْزًا" "فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكٰفِرِيْنَ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے
"لَهُمْ" (ضمیر) نہیں ارشاد کیا۔ کیونکہ اس سے یہ خبر دہی منظور تھی کہ جو شخص ان لوگوں (رسولوں) سے
عداوت کریگا وہ کافر ہے اور خدا تعالیٰ اُس سے بوجہ اُس کے کفر ہی کے دشمنی رکھتا ہے "فَمَنْ
اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَوْ كَذَّبَ بِاٰيٰتِهٖ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُوْنَ۔ وَالَّذِيْنَ يُمَسِّكُوْنَ
بِالْكِتٰبِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ۔ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ
اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا" گیارھویں عموم کا قصد ہے۔ مثلاً "وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِيْ اِنَّ
النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ" یہاں "انّہا" نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کہیں اُس سے خاص متکلم کا اپنے نفس کی بات
یہ کہنا نہ سمجھ لیا جائے۔ اور قولہ تعالیٰ "اُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ حَقًّا وَاَعْتَدْنَا لِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابًا"
بارھویں خصوص کا قصد، مثلاً "وَامْرَاَةً مُّؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ" اس جگہ "لک" سے یہ
تصریحاً یہ نہیں کہا کہ وہ بات اُسی کے ساتھ خاص ہے۔ تیرھویں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ جملہ پہلے جملہ کے
حکم میں داخل نہیں ہے۔ مثلاً "فَاِنْ يَّشَاِ اللّٰهُ يَخْتِمْ عَلٰى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ" یہاں پر "یمحو
اللّٰہ" حکم شرط میں داخل نہیں بلکہ وہ استئناف (ازسرنو دوسرا جملہ شروع ہوا) ہے۔ چودھواں فائدہ
متجانس کلمات کی رعایت کرتا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ۔
تا آخر سورۃ"۔ اس بات کو شیخ عزالدین نے ذکر کیا ہے۔ اور ابن الصائغ نے اس کی مثال میں قولہ
تعالیٰ "خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ" کو پیش کیا ہے کہ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔
"عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ كَلَّا اِنَّ الْاِنْسَانَ لَيَطْغٰى" یہاں پر پہلے انسان سے جنس انسان مراد ہے
اور دوسرے انسان سے آدم مراد ہیں یا وہ شخص جو کہ کتابت کو جانتا ہے۔ یا ادریس ع۔ اور تیسرے
انسان سے ابوجہل مراد ہے۔ پندرھواں امر ترصیع اور ترکیب میں الفاظ کے ہموزن ہونے کی

مُراعاۃ ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے قولہ تعالےٰ "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰاھُمَا فَتُذَکِّرَ اِحْدٰاھُمَا الْاُخْرٰی" کے تحت میں ذکر کیا ہے۔ سولھواں یہ امر ہے کہ اسم ظاہر کسی ایسی ضمیر کا احتمال کرے جو کہ ضروری ہے اور اس کی مثال ہے۔ قولہ تعالےٰ اَتَیَا اَھْلَ قَرْیَۃِ نِ اسْتَطْعَمَا اَھْلَھَا" ہے۔ اگر اس جگہ "اِسْتَطْعَمَاھَا" کہا جاتا تو یہ اسواسطے صحیح نہ ہوتا کہ خضرؑ اور موسیٰؑ نے گانوں سے کھانا طلب نہیں کیا تھا۔ یا "اِسْتَطْعَمَاھُمْ" کہا جاتا تو اُس کی بھی یہی حالت ہوتی کیونکہ "اِسْتَطْعَمَا" قریہ کی صفت ہے اور قریہ نکرہ ہے اور یہ اہل کی صفت نہیں۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اہل میں کوئی ضمیر ہو۔ جو کہ قریہ کیطرف عَوْد کرے۔ اور یہ بات بغیر ظاہر طور پر تصریح کرنے کے اور کسیطرح ممکن نہیں ہے۔ علامہ سُبکی نے صلاح الصفدی کے سوال کے جواب میں جو کہ اُس نے اس آیت کے متعلق کیا تھا یونہی تحریر کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔ ؎

اَسَیِّدَنَا قَاضِیْ الْقُضَاۃِ وَمَنْ اِذَا
بَدَا وَجْھُہٗ اسْتَحْیٰ لَہُ الْقَمَرَانِ۔

ہمارے سردار قاضی القضاۃ کہ جن کے رخِ تاباں کے روبرو شمس وقمر شرمندہ ہوتے ہیں ؎

وَمِنْ کَفِّہٖ یَوْمَ النَّدٰی وَیَرَاعِہٖ
عَلٰی طِرْسِہٖ بَحْرَانِ یَلْتَقِیَانِ۔

سخاوت کے دن اُن کے ہاتھ اور قلم سے اُنکے پرچہ احکام کے کاغذ پر دو دریا باہم مل جاتے ہیں ؎

وَمَنْ اِنْ دَجَتْ فِی الْمُشْکِلَاتِ مَسَائِلُ
جَلَاھَا بِفِکْرٍ دَائِمِ اللَّمَعَانِ

وہ ایسے شخص ہیں کہ اگر مسائل میں کچھ مشکلات کی تاریکیاں پیدا ہو جاتی ہیں تو وہ اپنی چمکنے والی تیز فہم سے اُن کو روشن بنا دیتے ہیں ؎

رَاَیْتُ کِتَابَ اللّٰہِ اَکْبَرَ مُعْجِزٍ
لِاَفْضَلِ مَنْ یَھْدِیْ بِہِ الثَّقَلَانِ

میں نے کتاب اللہ کو اُس ذات عالی کا سب سے بڑا معجزہ پایا۔ جسکے ذریعہ سے ہر دو جہان کو ہدایت حاصل ہوئی ہے ؎

وَمِنْ جُمْلَۃِ الْاِعْجَازِ کَوْنُ اخْتِصَارِہٖ
بِاِیْجَازِ اَلْفَاظٍ وَبَسْطِ مَعَانٍ

کتاب اللہ کے اعجاز میں سے ایک معجزہ اُسکا اختصار ہے کہ اُس کے لفظوں میں ایجاز اور معانی میں بسط رکھا گیا ہے ؎

وَلٰکِنَّنِیْ فِی الْکَھْفِ اَبْصَرْتُ اٰیَۃً
بِھَا الْفِکْرُ فِیْ طُوْلِ الزَّمَانِ عَیَانٌ

مگر میں نے سورۃ الکہف میں ایک ایسی آیت دیکھی جسمیں عرصہ دراز سے فکر بیکار ہو رہی ہے ؎

وَمَا ھِیَ اِلَّا "اسْتَطْعَمَا اَھْلَھَا" فَقَدْ
نَرٰی اسْتَطْعَمَاھُمْ مِثْلَہٗ بِبَیَانٍ

وہ آیت "اِسْتَطْعَمَا اَھْلَھَا" ہے کہ ہم بیان مفہوم میں "اِسْتَطْعَمَاھُمْ" کو بھی اسی کے مانند پاتے ہیں ؎

فَمَا الْحِکْمَۃُ الْغَرَّاءُ فِیْ وَضْعِ ظَاھِرٍ
مَکَانَ الضَّمِیْرِ اِنَّ ذَاکَ لَشَانٌ

آپ بتائیں! کہ پھر اسم ظاہر کو بجائے مضمر رکھنے کی یہاں کیا حکمت ہے کیونکہ ضرور یہ کوئی اہم بات ہے ؎

فَاَرْشِدْ عَلٰی عَادَاتِ فَضْلِکَ حَیْرَتِیْ
فَمَا لِیْ بِھَا عِنْدَ الْبَیَانِ یَدَانِ

اپنی بزرگ عادت کے ذریعہ سے میری حیرت دور کیجئے کیونکہ بیان کیوقت میں اس کی تفسیر سے عاجز رہ جاتا ہوں ؎

تنبیہ۔ اسم ظاہر کا اعادہ اُس کے معنی میں بہ نسبت اُس کے بلفظہ اعادہ کرنیکے احسن ہے۔ جیسا کہ "اِنَّا

لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ ،، "أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا" اور اسی کی مثل دیگر آیتوں میں پایا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ" کیونکہ خیر کا نازل کرنا ربوبیت کے لئے مناسب ہے اور اس کا اعادہ "اللہ" کے لفظ سے کیا کیونکہ غیر کے علاوہ انسان آدمیوں کی تخصیص خیر کے ساتھ کرم خداوندی کے لئے مناسب ہے اور اس کی وجہ ربوبیت کے دائرہ کا وسیع تر ہوتا ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے۔ قولہ تعالیٰ "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ۔ تا قولہ۔ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ" اور اسم ظاہر کا دوسرے جملہ میں دوبارہ لانا بہ نسبت اُس کے ایک ہی جملہ میں لانیکے اَحسن ہے۔ کیونکہ وہ دونوں جملے منفصل ہیں اور طول کلام کے بعد اظہار اسم اُس کی ضمیر لانے کی نسبت سے یوں اَحسن ہوتا ہے کہ ذہن اُس چیز کے سبب سے مشغول نہیں رہتا۔ جس پر ضمیر کا عود ہو اور اسطرح جس چیز کو شروع کیا گیا ہے۔ وہ سامع کی فہم سے فوت نہیں ہوسکتی مثلاً قولہ تعالیٰ "وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ" اور یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ" کے بعد فرمائی ہے۔

چودھویں نوع ہے ایغال۔ امکان کو کہتے ہیں اور اُس کی تعریف یہ ہے کہ "کلام کو کسی ایسی بات پر ختم کیا جائے جو کہ کسی ایسے نکتہ کا فائدہ دیتی ہو کہ کلام کے معنی بغیر اُس نکتہ کے بھی تام ہو جاتے ہوں۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ بات شعر کے ساتھ مخصوص ہے۔ مگر اس قول کی تردید اُسکے قرآن میں واقع ہونے کے ساتھ کردیگئی ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ" یہاں قولہ تعالیٰ "وَهُمْ مُهْتَدُونَ" ایغال ہے اسواسطے کہ اگر اُسکو نہ کہا جاتا تو بھی کلام کے معنی پورے ہو جاتے۔ اس لئے کہ رسول لامحالہ راہ یافتہ ہوتا ہے مگر چونکہ اس جملہ میں لوگوں کو رسولوں کی پیروی پر اُبھارنے اور اُن کو اس بات کی ترغیب دلانے میں ایک قسم کا زائد مبالغہ تھا اسواسطے اسے وارد کیا۔ اور ابن ابی الاصبع نے قولہ تعالیٰ "وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ" کو اسی قبیل سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں قولہ تعالیٰ "إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ" اُن کے نفع نہ اُٹھانے کا مبالغہ کرنے کے لئے اصل معنی مراد پر زائد ہے کیونکہ یہ وعدہ ثابت اور اس کا واقع ہونا بداہتاً معلوم ہے اُس میں کوئی شک نہیں کر سکتا۔

پندرھویں نوع ہے تذییل۔ اور وہ اس کا نام ہے کہ ایک جملہ کے پیچھے دوسرا جملہ لایا جائے اور یہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کے منطوق یا مفہوم کی تاکید کیواسطے اُس کے معنی پر شامل ہو تاکہ جس شخص نے جملہ اولی کو نہیں سمجھا ہے۔ اُس کے لئے معنی کو ظاہر کردے، اور جس شخص نے وہ معنی سمجھ لئے اُس کے نزدیک اُن معنوں کا تقرر کر دے۔ مثلاً "ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ" اور "وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا" "وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ

مِن قَبْلِكَ الْخُلْدَ اَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ،، وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ،، ۔

سولھویں نوع ہے۔ طرد اور عکس طیبی کہتا ہے طرد اور عکس اس بات کا نام ہے کہ دو کلام اسطرح لائے جائیں جن میں سے پہلا کلام اپنے منطوق کے ذریعہ سے کلام ثانی کے مفہوم کی تقریر کرتا ہو۔ اوریا اس کے برعکس ہو۔ مثلاً قولہ تعالےٰ ،، لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ۔ تا قولہ تعالےٰ ،، لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ ،، کہ خاص کر ان اوقات میں اجازت حاصل کرنے کا منطوق ان کے ماسوا دیگر اوقات میں رفع جُناح کے مفہوم کا مقرر (قرار دینے والا) ہے۔ اور اس کے بالعکس۔ پھر اسیطرح قولہ تعالےٰ ،، لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ،، بھی طرد اور عکس کی قسم سے ہے۔ مَیں کہتا ہوں کہ ایجاز کی صفت میں اس نوع کے مقابل احتباک کی نوع ہے ۔

سترھویں نوع ہے تکمیل۔ اس کا نام احتراس بھی رکھا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایسے کلام میں جو خلاف مقصود ہونے کا وہم دلاتا ہو کوئی ایسی بات لائی جائے جو کہ اُس وہم کو دفع کردے مثلاً ،، اَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ،، کہ اگر اسجگہ محض ،، اَذِلَّةٍ ،، پر کفایت کر لیجاتی تو اس سے وہم ہوتا کہ یہ بات اُن کی کمزوری کے باعث سے ہے لہذا اس وہم کو خدا تعالےٰ نے اپنے قول ،، اَعِزَّةٍ ،، کے ساتھ دفع کردیا۔ اور اسی کی مثال ہے قولہ تعالےٰ ،، اَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ،، کہ اگر اس میں صرف ،، اَشِدَّاءُ ،، پر اکتفا کر لیجاتی تو اس سے وہم پیدا ہوتا کہ یہ بات اُن کی بدمزاجی کے سبب سے ہے۔ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ۔ اور ،، لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ،، احتراس کی مثال ہے تاکہ اس سے سلیمان ؑ کی جانب نسبت ظلم کا توہم نہ ہو۔ اور اسی کی مثال ہے ،، فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ ،، اور اسیطرح قولہ تعالےٰ ،، قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ،، کہ اس مثال میں وسط کا جملہ احتراس ہے تاکہ وہ تکذیب کے فی نفس الامر ہونے کے وہم سے محفوظ رکھے کتاب عروس الافراح میں آیا ہے ،، پھر اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا مثالوں میں سے ہر ایک نے ایک نئے معنی کا فائدہ دیا ہے۔ اس لئے یہ اطناب میں شمار نہیں ہوگا۔ تو ہم اس کا یہ جواب دینگے کہ گو اسکے فی نفسہٖ ایک معنی ہیں لیکن اس حیثیت سے یہ اپنے ماقبل کا اطناب ہے۔ کہ اس نے اپنے غیر کا توہم رفع کیا ہے ۔

اٹھارھویں نوع ہے تتمیم۔ تتمیم اس بات کا نام ہے کہ ایسے کلام میں جو کہ غیر مراد کا وہم نہ دلاتا ہو۔ ایک فضلہ (متعلق جملہ) اسطرح کا لایا جائے جو کہ کسی نکتہ کا فائدہ دے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ ،، وَيُطْعِمُونَ

الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّہٖ" میں "علیٰ حُبِّہٖ" متعلق جملہ مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ باوجود طعام کی محبت یعنی اُس کی اشتہا (خواہش) کے مسکینوں کو کھانا کھلا دیتے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں مساکین کو کھانا کھلانا بہت ہی زائد ثواب کا موجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّہٖ" بھی اسی کی مثال ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ" میں "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" کا جملہ تتمیم کے لئے آیا ہے اور یہ نہایت خوشنما تتمیم ہے۔

اُنیسویں نوع ہے۔ اِستقصاء۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کو لیکر اُسکا استقصاء (کرید) کرے اور اُس کے تمام ذاتی اوصاف کی جستجو اسطرح کرے کہ اُس شخص کے بعد کوئی دوسرا آدمی اُسی معنی کو استعمال کرے۔ تو اُسے کوئی گنجائش زبان کھولنے کی نہ ملے۔ اُس معنی کے تمام عوارض اور لوازم بیان کردے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَيَوَدُّ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ لَهٗ فِيْهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ وَاَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهٗ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَاَصَابَهَآ اِعْصَارٌ فِيْهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُوْنَ" اگر تعالیٰ یہاں صرف "جَنَّةٌ" ہی کہکر بس کر دیتا تو یہ بات کافی ہوتی۔ مگر اُسنے اسی مقام پر توقف نہیں کیا بلکہ اُس کی تفسیر میں "مِنْ نَّخِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ" کھجور کے درختوں اور انگور کی بیلوں کا باغ فرمایا۔ کیونکہ ایسے باغ کے مالک کو اُس کی تباہی سے سخت رنج پہنچتا ہے۔ پھر اس پر "تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ" اُس کے نیچے نہریں بہ رہی ہیں۔ کی صفت اضافہ کر کے باغ کی صفت پوری کی اور اس کے بعد مزید تکملہ وصف کے طور پر ارشاد کیا "فِيْهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ" اُس میں ہر طرح کے میوے موجود ہیں۔ اور اسطرح باغ میں جتنی خوبیاں ہونی چاہئیں اُن سبھوں کو بیان کر دیا تاکہ اُس کی تباہی پر نہایت سخت رنج و تاسف ہو سکے۔ اور بعدۂ مالک باغ کی صفت میں فرمایا "وَاَصَابَهُ الْكِبَرُ" اور اُس کا بڑھاپا آگیا ہو۔ پھر ایسی بات کے ساتھ جو مصیبت کی بڑائی کا موجب بنے۔ اس بارہ میں معنی کی اور بھی جستجو فرما کر مالک باغ کے بڑھاپے کی حالت بیان کرنے کے بعد یہ بھی ارشاد کیا کہ "وَلَهٗ ذُرِّيَّةٌ" اور اُس کے اولاد بھی ہے۔ مگر اتنی بات پر اکتفا نہ کر کے ذریت کی صفت "ضُعَفَآءُ" کے ساتھ بھی کر دی۔ بعد ازاں باغ کے استیصال (تباہ کرنے) کا ذکر کیا جو کہ اُس مصیبت زدہ شخص کا تمام و کمال سرمایہ اور بسر اوقات کا ذریعہ تھا۔ اور چشم زدن میں اُس کے ہلاک کر ڈالنے کا بیان فرماتے ہوئے کہا "فَاَصَابَهَآ اِعْصَارٌ" پھر اُس پر بگولا آئے۔ مگر چونکہ یہ بات معلوم تھی کہ بگولے سے سرعتِ ہلاک حاصل نہیں ہوسکتی اسواسطے "فِيْهِ نَارٌ" اُس میں آگ ہے۔ فرمایا اور اس پر بھی توقف نہیں کیا بلکہ اُس کے جل ہی جانے کی خبر دیدی کیونکہ یہاں احتمال ہو سکتا تھا۔ کہ بگولے کی آگ کمزور ہوگی۔ اور باغ میں پانی کی نہروں اور درختوں کی رطوبت کے باعث وہ آگ اُس کے جلانے کے واسطے کافی نہ ہوگی۔ لہٰذا اس احتمال سے احتراس کرنے کے واسطے

ارشاد کیا " فَاحْتَرَقَتْ " یعنی پھر وہ جل گئی۔ غرضکہ یہ ایک کلام میں واقع ہونیوالی بہترین، تمامتر اور بہت ہی کامل استقصا ہے۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے " استقصا اور تتمیم اور تکمیل " ان تینوں کے مابین باہمی فرق حسب ذیل ہے۔ تتمیم کا ورود ناقص معنوں پر اس لئے ہوتا ہے کہ وہ معنی تام ہو جائیں اور اس کے آنے سے وہ مکمل ہو جاتے ہیں تکمیل کا ورود ایسے معنی پر ہوا کرتا ہے جن کے اوصاف تام ہوں۔ اور استقصا، کا ورود تام اور کامل معنی پر ہوتا ہے۔ پس وہ اُس معنی کے لوازم۔ عوارض۔ اوصاف اور اسباب کی کرید کر کے تمام اُن باتوں کا استیعاب کر لیتا ہے۔ جن پر اُس معنی کے متعلق خیال جا سکے۔ یہانتک کہ پھر کسی شخص کے واسطے اُس معنی میں گفتگو کی گنجائش یا کوئی بات پیدا کرنے کی جگہ باقی نہیں رہتی۔

بیسویں نوع ہے اعتراض - قدامہ نے اسی نوع کا نام **التفات** رکھا ہے۔ اعتراض اس بات کا نام ہے کہ ایک کلام یا دو کلاموں کے مابین دفع ایہام کے سوا کسی اَور نکتہ کے لئے ایک جملہ یا ایک سے زائد اس طرح کے جملے لائیں جن کا اعراب میں کوئی محل نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ ۔ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ " اس جگہ قولہ تعالیٰ " سُبْحَانَهُ " خدا تعالیٰ کے بیٹیاں ہونے سے اُس کی تنزیہ اور خداوند کریم کے لئے بیٹیاں ٹھہرانے والوں کی خواری کرنے کے لئے بطور جملہ معترضہ کے وارد ہوا ہے اور قولہ تعالیٰ " لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ - آمِنِينَ " میں " اِنْ شَاءَ اللّٰهُ " کا جملہ جملۂ معترضہ ہے اور برکت حاصل کرنے کی غرض سے لایا گیا ہے۔ اور ایک جملہ سے زائد جملوں کے معترضہ واقع ہونے کی مثال ہے " فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ - نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ " اس جگہ قولہ " نِسَاؤُكُمْ " قولہ " فَأْتُوهُنَّ " کے ساتھ متصل ہے۔ کیونکہ یہ اُس کا بیان ہے اور ان دونوں جملوں کے مابین اور جسقدر جملے ہیں وہ سب معترضہ ہیں اُن کی غرض پاکیزہ رہنے پر آمادہ بنانا اور ریشت کیجانب سے مباشرت کرنے سے پرہیز کرنے کی تاکید ہے اور قولہ تعالیٰ " يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ " اس آیت میں تین معترضہ جملے ہیں اور وہ یہ ہیں۔ (۱) وَغِيضَ الْمَاءُ (۲) وَقُضِيَ الْأَمْرُ (۳) وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ " کتاب اقصی القریب میں آیا ہے کہ اس بات کا نکتہ (باریکی) یہ ہے کہ اُمور مذکورہ کا بطور جملہ معترضہ آنا ان کے لامحالہ دونوں قولوں کے مابین واقع ہونے کا وثوق ہے اس واسطے اگر ان کو بعد میں لایا جاتا تو ان کا متاخر ہونا نمایاں ہو جاتا اور اب ان کے وسط میں لانے سے یہ فائدہ ہوا کہ ان کا غیر متاخر ہونا کھل گیا۔ پھر اس میں یہ بات بھی ہے کہ یہاں پر اعتراض در اعتراض ہے۔ یعنی جملہ ہائے معترضہ کے مابین بھی جملہ معترضہ آیا ہے اسواسطے کہ " وَقُضِيَ الْأَمْرُ " ۔ وَغِيضَ ۔ اور ۔ وَاسْتَوَتْ ۔ کے دونوں جملوں کے مابین جملہ معترضہ پڑا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ " اِسْتِوَاءٌ " کا حصول پانی خشک ہونے کے عقب ہی میں

ہو سکتا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ۝ ذَوَاتَآ اَفْنَانٍ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ۝ فِیْهِمَا عَیْنٰنِ تَجْرِیٰنِ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ۝ فِیْهِمَا مِنْ کُلِّ فَاکِهَةٍ زَوْجٰنِ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ۝ مُتَّکِئِیْنَ عَلٰی فُرُشٍۭ بَطَآئِنُهَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ ؕ وَجَنَا الْجَنَّتَیْنِ دَانٍ ۝ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ۝ میں "عَلٰی فُرُشٍ" تک جسقدر عبارت ہے اُس میں سات معترضہ جُملے اُسوقت میں آتے ہیں جبکہ اس کا اعراب "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ" سے حال ڈالکر کیا جائے۔ اور اعتراض در اعتراض واقع ہونے کی مثالوں میں سے ہے قولہ تعالےٰ "فَلَآ اُقْسِمُ بِمَوٰقِعِ النُّجُوْمِ ۝ وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِیْمٌ ۝ اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ کَرِیْمٌ ۝" کہ یہاں قسم اور اُسکے جواب کے مابین قولہ تعالےٰ "وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِیْمٌ" جملہ معترضہ پڑا ہے۔ اور قسم اور اُس کی صفت (عَظِیْمٌ) کے مابین قولہ تعالےٰ "لَوْ تَعْلَمُوْنَ" معترض ہو کر مُقسَم بہٖ کی تعظیم۔ اُس کے اجلال کی تحقیق اور اس بات کو معلوم کرانے کا فائدہ دیتا ہے کہ جسکی قسم کھائی جاتی ہے اُسکی عظمت ایسی ہے جسکو وہ لوگ نہیں جانتے۔ طیبیؒ نے کتاب تبیان میں بیان کیا ہے "حُسنِ اعتراض کی وجہ فائدہ دینے کی خوبی ہے۔ اور اسی کے ساتھ اُس کا آنا ایک غیر مترقب (جس کی امید نہ ہو ایسی) چیز کا آنا ہے لہٰذا وہ اسوقت میں ایسی خوبی کی طرح ہوگی۔ جو کہ نامعلوم طور پر یا جدھر سے تم کو اُسکے حصول اور آنیکی اطلاع نہ ہو خود بخود آجائے اور حاصل ہو جاتے۔"

اکیسویں نوع ہے۔ تعلیل:۔ اور اس کا فائدہ تقریر (ایک بات کو قرار دیدینا) اور اُبلغیت (حد درجہ کو پہنچا دینا) ہوتا ہے۔ کیونکہ انسانی طبیعتیں ایسے احکام کے قبول کرنے پر خوب آمادہ ہوا کرتی ہیں۔ جن کی علت اُن کے سوا اور امور کے ساتھ بیان کی گئی ہو۔ اور قرآن میں بیشتر تعلیل اسطرح آئی ہے کہ کسی ایسے سوال کا جواب مُقدّر کیا گیا ہو۔ جس سوال کو جملہ اُولیٰ (پہلے جملہ) نے چاہا ہے۔ تعلیل کے حروف یہ ہیں:۔ لام۔ اِنْ۔ اَنْ۔ اِذْ۔ باء۔ کَے۔ مِن اور لَعَلَّ۔ اور ان کی مثالیں اَدوات کی نوع میں گزر چکی ہیں۔ اور اُن چیزوں میں سے جو کہ تعلیل کی مقتضی ہوتی ہیں ایک حکمت کا لفظ ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "حِکْمَةٌۢ بَالِغَةٌ" اعلےٰ درجہ کی حکمت اور آفرینش کی غایت (علتِ غائی) کا ذکر۔ جیسے قولہ تعالےٰ "جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً۔" اور "اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا ۝ وَّالْجِبَالَ اَوْتَادًا" ۔

نوع ستاون۔ خبر اور انشاء

اعلےٰ درجہ کے علماء فن نحو اور علم بیان کے تمام عالم۔ کلام کا انحصار خبر اور انشاء ہی کی دو

قسموں میں کرتے ہیں اور ان کے سوا کلام کی کوئی تیسری قسم نہیں قرار دیتے۔ اور ایک قوم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کلام کی دس قسمیں حسب ذیل ہیں: نداء۔ مسئلہ۔ امر۔ تشفّع۔ تعجب۔ قسم۔ شرط۔ وضع۔ شک۔ اور استفہام۔ اور ایک قول میں استفہام کو نکال کر صرف نو قسمیں رکھی گئی ہیں کیونکہ استفہام سوال میں داخل ہے۔ پھر ایک اور قول یہ ہے کہ کلام کی سات قسمیں ہیں۔ اس قول کے قائل نے شک کو بھی نکال ڈالا ہے۔ کیونکہ وہ خبر کی ایک قسم ہے۔ اور اخفش کہتا ہے کہ کلام کی سات قسمیں۔ خبر۔ استخبار۔ امر۔ نہی۔ نداء۔ اور تمنی ہیں۔ بعض لوگ اس سے بھی ایک کم یعنی پانچ قسمیں بتاتے ہیں۔ خبر۔ امر۔ تصریح۔ طلب۔ اور نداء پھر ایک گروہ کے نزدیک۔ خبر۔ استخبار۔ طلب اور نداء چار ہی قسمیں ہیں۔ اور بہت سے لوگوں نے محض تین قسمیں خبر۔ طلب۔ ا[illegible] قرار دی ہیں۔ جسکی دلیل حصر یہ ہے کہ کلام میں یا تصدیق تکذیب کا احتمال ہوگا۔ اور یا یہ احتمال نہ ہوگا۔ اول یعنی اگر اس میں احتمال تصدیق و تکذیب پایا جاتا ہے وہ خبر ہے۔ اور دوم یعنی جس میں یہ احتمال نہ ہو اگر اُسکے معنی اُسی کے لفظ سے مقترن ہونگے تو وہ انشاء ہے۔ اور جبکہ اُس کے معنی لفظ کے ساتھ مقترن نہ ہوں بلکہ اُس سے متاخر رہیں تو وہ طلب ہے۔ اہل تحقیق اس بات کے قائل ہیں کہ طلب بھی انشاء میں داخل ہے۔ کیونکہ مثلاً لفظ اضرب کے معنی ہیں۔ ضرب کی طلب اور یہ معنی اپنے لفظ سے مقترن ہیں۔ لیکن وہ ضرب جو کہ اس لفظ کے بعد پائی جاتی ہے وہ طلب کے متعلق ہے نہ کہ خود ہی طلب بھی لوگوں نے خبر کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ دشواری کی وجہ سے خبر کی جامع اور مانع تعریف ہو ہی نہیں سکتی۔ دوسرا قول ہے کہ اُس کی تعریف یوں نہیں کی جاتی کہ وہ ایک بدیہی چیز ہے۔ جو انسان بلا کسی مزید غور و تامل کے انشاء اور خبر کے مابین فرق کر لیتا ہے۔ امام نے کتاب محصول میں اسی قول کو ترجیح بھی دی ہے اور اکثر لوگ یہ کہتے ہیں کہ نہیں خبر کی جامع اور مانع تعریف کیجا سکتی ہے چنانچہ قاضی ابوبکر اور فرقہ معتزلہ کے علماء کہتے ہیں خبر وہ کلام ہے جسمیں صدق اور کذب داخل ہوتا ہو'' اس پر اعتراض یہ کہا گیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی خبر فقط صادق ہی ہوتی ہے قاضی نے اسکا جواب یوں دیا ہے کہ گو خدا تعالیٰ کی خبر صادق ہی ہوتی ہے۔ لیکن لغت کے لحاظ سے وہ اس تعریف میں ضرور داخل ہو سکتی ہے اور اُس پر اس تعریف کا اطلاق صحیح ہے اور ایک قول یہ ہے کہ "جس کلام میں تصدیق و تکذیب داخل ہو اور اسی کے ساتھ وہ مذکورہ بالا اعتراض سے بھی سالم رہے وہ خبر ہے۔" امام ابوالحسن بصری کا قول ہے "جو کلام خود ہی کسی نسبت کا فائدہ دے وہ خبر ہے۔" اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اسطرح تو لفظ "قُم" صیغہ امر بھی خبر کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور تعریف جامع و مانع نہیں رہتی۔ کیونکہ قیام ایک منسوب امر ہے اور طلب بھی منسوب شئے ہوتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ "جو کلام بنفسہٖ کسی کسی امر کی اضافت از روئے نفی اور اثبات کے کسی دوسرے امر کیطرف کرنے کا فائدہ دیتا ہو وہ خبر ہے۔" اور پھر یوں بھی اُس کی تعریف کیجاتی

ہے کہ "جو قول اپنے صریح (معنی اور لفظ) کے ذریعہ سے نفی یا اثبات کے ساتھ ایک معلوم کی نسبت دوسرے معلوم کیطرف کرنا چاہے وہ خبر لاتا ہے"! بعض متاخرین کہتے ہیں "انشاء وہ کلام ہے جس کا مدلول کلام کے ساتھ خارج میں حاصل ہوتا ہو اور خبر وہ کلام ہے جو اس کے خلاف ہو"! اور جن لوگوں کے کلام کا انحصار صرف تین قسموں میں کیا ہے۔ اُن میں سے بعض اشخاص کا بیان ہے کہ "کلام اگر اپنی وضع کے ذریعہ سے کسی طلب کا فائدہ دیتا ہو تو وہ اس بات سے خالی نہ ہوگا کہ ماہیت کے ذکر یا اس کی تحصیل۔ اور یا اُس سے باز رہنے کی طلب کرے۔ ان میں سے پہلی قسم کا کلام استفہام۔ دوسرا امر۔ اور تیسرا نہی۔ لیکن اگر وہ بالوضع طلب کا فائدہ نہ دیتا ہو۔ تو اس حالت میں اُس کے محتمل صدق و کذب نہ ہونے کی صورت میں اُسے تنبیہ اور انشاء کے نام سے موسوم کرینگے۔ کیونکہ تم نے اُسی کے ذریعہ سے دوسرے کو اپنے مقصد پر مطلع بنایا ہے اور بغیر اس بات کے کہ وہ کلام موجود فی الخارج رہا ہو۔ تم نے اُس کو انشا یعنی از سرِ نو صورت پذیر کیا ہے۔ اس بارہ میں یہ سب حالتیں برابر ہیں۔ کہ وہ لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ دیتا ہو۔ جیسے تمنّی۔ ترجی۔ ندا۔ اور قسم میں ہے یا لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ نہ دے۔ جیسے "اَنْتَ طَالِقٌ" میں ہے اور اگر وہ کلام صدق و کذب کا احتمال مِنْ حَیْثُ هُوَ اپنے کلام محتمل صدق و کذب ہونے کی حیثیت سے رکھتا ہو تو وہ خبر ہے"!

فصل۔ خبر کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو بات کا فائدہ پہنچایا جائے۔ یعنی اُس کو کسی بات کا علم دلایا جائے۔ بعض اوقات خبر امر کے معنی میں بھی وارد ہوا کرتی ہے۔ جیسے "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ" "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ"۔ اور نہی کے معنی میں بھی خبر کا ورود ہوتا ہے۔ مثلاً "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" اور دعا کے معنی میں بھی جیسے "وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" یعنی ہماری اعانت کر۔ اور اسی قسم سے ہے "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ" کہ یہ ابی لہب کے حق میں دعاء بد ہے۔ اور ایسا ہی قولہ تعالےٰ "قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ۔ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا" بھی ہے اور ایک جماعت نے قولہ تعالےٰ "حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ" کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ منافقین مدینہ کے حق میں بددعا ہے اس لئے کہ اُن کے دل معرکۂ اُحد میں جنگ کرنے سے تنگ ہو گئے تھے۔ ابن العربی نے مذکورہ بالا لوگوں کے ساتھ اُن کے اس قول میں کہ "خبر امر اور نہی کے معنی میں بھی وارد ہوتی ہے" نزاع کی ہے۔ اس نے قولہ تعالےٰ "فَلَا رَفَثَ" کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ رفث کے پائے جانے کی ہی نفی نہیں ہے بلکہ اُس کی مشروعیت کی نفی ہے۔ کیونکہ بعض لوگوں سے رفث وجود میں آتا ہے اور خدا تعالےٰ کی خبر کا اپنی خبر وہی کے خلاف واقع ہونا جائز نہیں۔ لہٰذا اب یہ نفی رفث کے وجود شرعی کیطرف راجع ہوگی۔ نہ یہ کہ اُس کے محسوس وجود کیجانب۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ" اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے ایسا کریں نہ کہ محسوس ہونے کے اعتبار سے۔ اسواسطے کہ ہمکو

بعض مطلقہ عورتیں ایسی بھی دکھائی دیتی ہیں۔ جو تربّص (انتظارِ عدّت) نہیں کرتیں۔ لہذا نفی کا عود خواہ مخواہ شرعی حکم کیطرف ہوگا نہ کہ وجودِ حسّی کی جانب۔ اور اسی طرح قولہ تعالٰے "لَا یَمَسُّہٗ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ" میں بھی اس سے مراد یہ ہے کہ از روئے شرع کوئی ناپاک آدمی مصحف کو نہ چھوئے۔ لہذا اگر کوئی اُس کو حالتِ عدمِ طہارت میں مَس کرے بھی تو وہ حکمِ شرع کے خلاف ورزی کریگا۔" ابن العربی کہتا ہے "اور یہ ایسا دفینہ ہے کہ جسکو علماء دریافت نہ کرسکے اور کہنے لگے کہ خبر نہی کے معنی میں آتی ہے۔ حالانکہ یہ بات نہ کبھی پائی گئی اور نہ اس کا پایا جانا صحیح ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں امر یعنی خبر اور طلب (نہی) حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف اور از روئے وضع باہم تباین ہیں ؟

فرع۔ صحیح ترین قول کے اعتبار پر تعجب خبر کی ایک قسم ہے۔ ابن الفارس کہتا ہے۔ "تعجب ایک شئے کو اُس کے مانند چیزوں پر فضیلت دینے کا نام ہے" اور ابن الصائغ کا بیان ہے "تعجب نام ہے اُس صفت کے عظیم بنانے کا جس کے ساتھ متعجب منہ کو اس کے مانند امور سے ممتاز بنایا گیا ہو" اور زمخشری کہتا ہے "تعجب کے معنی یہ ہیں کہ سامعین کے دلوں میں ایک امر کی عظمت قائم کیجائے۔ کیونکہ تعجب اُسی شئے سے حاصل ہوتا ہے۔ جو کہ اپنے نظائر اور ہمشکلوں سے خارج ہو" اور رمانی کا بیان ہے "تعجب میں اِبہام (بات کو گول بنانا) مطلوب ہوا کرتا ہے اس لئے کہ لوگوں کو عادتاً اُسی بات سے حیرت پیدا ہوتی ہے جس کا سبب نہ معلوم ہوتا ہو۔ لہذا ہر ایک ایسی چیز جس کا سبب مُبہم ہو۔ اُس سے تعجب بہتر ہوگا۔ وہ کہتا ہے۔ اور تعجب کی اصل وہی معنی ہیں جن کا سبب پوشیدہ رہے اور لفظ تعجب صرف اس وجہ سے کہ وہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ مجازاً تعجب کہلاتا ہے۔ اور ابہام ہی کی وجہ سے نِعمَ کا استعمال جنس کے سوا اور کہیں نہ ہوا۔ اور جنس میں اُس کا استعمال تفخیم کی غرض سے کیا گیا تاکہ تفسیر تفخیم کے طریقہ پر اضمار قبل الذکر کے ساتھ واقع ہو۔ پھر تعجب کے لئے چند صیغے اُسی کے لفظ سے بنائے گئے جو کہ "مَا اَفْعَلَ" اور "اَفْعِلْ بِہٖ" ہیں۔ اور چند صیغے اُس کے لفظ کے علاوہ دیگر الفاظ سے وضع ہوئے مثلاً "کَبُرَ" قولہ تعالٰے "کَبُرَتْ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ" اور "کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰہِ" اور "کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ بِاللّٰہِ"۔

قاعدہ۔ محقق لوگوں نے کہا ہے "جس وقت تعجب کا ورود اللہ تعالٰے کی جانب سے ہو تو وہ مخاطب کیطرف پھیر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالٰے "فَمَا اَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ" یعنی ان لوگوں پر تعجب کرنا واجب ہے۔ اور خدا تعالٰے کی توصیف تعجب کے ساتھ اسواسطے نہیں کیجاتی کہ گو یہ استعظام (عظمت دینا) ہے تاہم اس کے ساتھ جہل (نادانی) کی شرکت رہتی ہے۔ اور پروردگار تعالٰی اس بات سے منزہ ہے اور اسی لئے ایک جماعت بجائے تعجب کے خدا تعالٰے کے بارہ میں تعجیب کے ساتھ تعبیر کرتی ہے یعنی یہ کہ ایسے مقاموں پر خداوند کریم اپنی طرف سے مخاطب لوگوں کو تعجب میں ڈالتا ہے۔ اور

اس کی نظیر خدا تعالیٰ کی طرف سے دعا اور ترجی کا آنا ہے۔ اور یہ بات صرف اہل عرب کے فہم مطالب کرنے کے لحاظ سے کہی گئی ہے۔ گویا اس کے معنی یہ ہیں کہ "یہ ایسے لوگ ہیں جن کے واسطے تمہاری بول چال میں ایسا کہا جانا واجب ہے" اور اسی سبب سے سیبویہ نے قولہ تعالیٰ "لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى" کی تفسیر میں کہا ہے "اس کے معنی ہیں کہ تم دونوں اپنی اُمید اور توقع پر جاؤ" اور قولہ تعالیٰ "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ" اور "وَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِيْنَ" کے بارہ میں کہا ہے "اسکو دعا نہ کہو کیونکہ ایسا کہنا بہت برا ہے مگر چونکہ اہل عرب اپنی زبان میں ایسا ہی بولتے تھے۔ اور قرآن کا نزول اُنہی کی لغت میں ہوا اور اُنہی کے محاورات کی اس میں پابندی کی گئی۔ اس لئے گویا اُن سے "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ" اس معنی میں کہا گیا کہ یہ لوگ اُن میں سے ہیں جن کے لئے ایسی بات کہنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ کلام محض شریروں اور ہلاکت میں پڑنے والوں کے واسطے کہا جاتا ہے اور اسی بنا پر کہا گیا کہ یہ لوگ اُن میں سے ہیں جو کہ ہلاکت میں داخل ہوئے ♦

فرع ۔ خبر ہی کی قسموں میں سے ایک قسم وعد اور وعید بھی ہے۔ مثلاً "سَنُرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ" اور "سَيَعْلَمُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا" مگر ابن قتیبہ کے کلام میں ایسی بات آئی ہے جو اس کے انشاء ہونے کا وہم دلاتی ہے ♦

فرع ۔ نفی بھی خبر کی ایک قسم بلکہ وہ پورے کلام کا ایک نصف حصہ ہے (یعنی کلام کی دو ہی قسمیں اثبات اور نفی ہوا کرتی ہیں اِس لحاظ سے نفی ہر طرح کے کلام میں نصف حصہ رکھتی ہے) نفی اور جَحد کے مابین فرق اتنا ہے کہ وہ متکلم یعنی جحد (کا کہنے والا) اگر صادق ہو تو اُس کے کلام کو نفی کے نام سے موسوم کرینگے اور جَحد نہ کہیں گے۔ اور اگر وہ کاذب ہے تو اُس کو جحد اور نفی دونوں ناموں سے موسوم کرینگے۔ اسواسطے ہر ایک جحد نفی ہو سکتا ہے۔ مگر ہر ایک نفی جحد نہیں ہو سکتی۔ اس بات کو ابو جعفر نحاس نے بیان کیا ہے اور ابن الشجری وغیرہ نے بھی۔ نفی کی مثال ہے "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ" اور جَحد کی مثال فرعون اور اُس کی قوم کا آیاتِ موسیٰؑ کی نفی کرنا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے "فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ اٰيٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوْا هٰذَا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ"۔ نفی کے ادوات (حروف) لا ۔ لَاتَ ۔ لَيْسَ ۔ مَا ۔ اِنْ ۔ لَمْ اور لَمَّا ہیں۔ ان کے معانی سابق میں اَدوات کی نوع میں بیان ہو چکے۔ اور ان کے فروق بھی اُسی جگہ بتا دیئے گئے ہیں ہاں اس مقام پر ہم ایک زائد فائدہ وارد کرتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ "خوبی نے کہا ہے۔ اَدواتِ نفی میں سے اصل حروف صرف لا اور مَا دو حرف ہیں کیونکہ نفی یا تو زمانہ گذشتہ (ماضی) میں ہوگی اور یا زمانہ آئندہ (مستقبل) میں۔ اور استقبال ہمیشہ ماضی کی نسبت زائد ہوتا ہے۔ پھر حرفِ لا بہ نسبت حرفِ مَا کے خفیف تر ہے۔ لہذا اخف کو اکثر کے لئے وضع کیا۔ اس کے بعد چونکہ ماضی میں نفی کی حالت

مختلف ہوتی ہے۔ یعنی یا تو وہ ایک ہی استمراری نفی ہوا کرتی ہے۔ اور یا ایسی نفی ہوتی ہے۔ جسمیں متعدد احکام ہوں۔ اور یہی حالت نفی کی مستقبل میں بھی ہے۔ لہٰذا اب نفی کی چار قسمیں ہو گئیں۔ اور اُن کے واسطے مَا اور لَمْ اور لَنْ اور لَا۔ چار کلمات اختیار کئے گئے۔ اور باقی دو کلمے اِنْ اور لَمَّا کوئی اصل نہیں ہیں۔ پس مَا اور لَا ماضی اور مستقبل دونوں زمانوں میں باہم متقابل ہیں۔ اور لَمْ ایسا ہے کہ گویا وہ لَا اور مَا سے ماخوذ ہے اس لئے کہ لَمْ لفظاً استقبال میں نفی کے واسطے آتا ہے اور اور معنیً زمانہ ماضی میں نفی کے واسطے چنانچہ لَا جو کہ نفی مستقبل کے واسطے آتا ہے اُسیں سے حرف لام اور مَا جو کہ نفی ماضی کے لئے ہے اُس میں سے حرفِ میم کو لیکر ان دونوں کو اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے باہم جمع کر دیا۔ کہ لَمْ میں مستقبل اور ماضی دونوں زمانوں کیطرف اشارہ موجود ہے اور لام کو میم پر مقدم کرنے سے یہ اشارہ رکھا کہ نفی کی اصل حرف لا ہے اور اسی وجہ سے اثنائے کلام میں جو نفی کیجاتی ہے وہ اسی حرفِ لا کے ساتھ آتی ہے۔ شلاً "لَمْ یَفْعَلْ نَدِیٌّ وَلَا عَمْرٌو" اور باقی رہا لَمَّا تو اُس میں ترکیب در ترکیب ہے گویا کہ کہنے والے نے کہا لَمْ اور مَا تاکہ اس سے ماضی میں معنی نفی کی تو کید ہو اور استقبال کا فائدہ بھی دے اور اسی وجہ سے لَمَّا استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔

تنبیہیں (۱) بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ کسی شئے سے نفی کرنے کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ منفی عنہ بھی اُسی شئے کے متصف ہو۔ مگر یہ قول پروردگار عالم کے ارشاد "وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ" "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا" اور "لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ" اور اسی کی دوسری نظیروں سے رد کر دیا گیا ہے۔ اور درست یہ ہے کہ ایک چیز سے کسی چیز کا نفی کیا جانا کبھی اس لئے ہوتا ہے کہ وہ شئے اُس منفی عنہ شئے میں از روئے عقل شمار نہیں ہو سکتی۔ اور کبھی یہ انتفاء اس لئے ہوا کرتا ہے کہ وہ شئے منفی باوجود امکانِ وقوع کے شئے منفی عنہ سے واقع نہیں ہوتی۔ (۲) ذات موصوفہ کی نفی کبھی ذات کے علاوہ محض صفت کی نفی ہوا کرتی ہے اور گاہے ذات اور صفت دونوں کی نفی ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت کی مثال "وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ" ہے یعنی بلکہ وہ جسد ہیں اور طعام کو کھاتے ہیں۔ اور دوسری صورت کی شال ہے "لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا" یعنی وہ بالکل سوال ہی نہیں کرتے اس لئے اُن سے اِلحاف (گڑگڑانا) وقوع ہی میں نہیں آتا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالٰے "مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ" یعنی اُن کے کوئی شفیع ہی نہیں "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ" یعنی اُن کے ایسے شفاعت کرنے والے نہیں ہیں۔ جن کی شفاعت اُن کو نفع دے اور اس کی دلیل ہے قولہ "فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ" اور اس نوع کا نام اہل بدیع کی اصطلاح میں "نفی شئ بایجابہ" رکھا گیا ہے۔ اور ابن رشیق اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ "کلام اپنے ظاہر سے ایک شئے کا ایجاب کرتا ہو۔ اور

باطن کلام سے اُس شئے کی نفی پیدا ہوتی ہو۔ یوں کہ وہ کلام اُس شئے کی نفی کرتا ہو جو ایجاب کی سبب ہے۔ مثلاً اُس کا وصف (ایجاب کے ساتھ) ایسی حالت میں کرتا جبکہ وہ باطن میں منفی ہے۔ اور کوئی دوسرا شخص ابن رشیق کے علاوہ اسی مفہوم کو اس عبارت میں ادا کرتا ہے کہ "ایک شئے کی نفی مقید کے طور سے کرتا ہو اور مراد یہ ہو کہ مبالغہ نفی اور اُس کی تاکید کی غرض سے اُس شئے کی مطلقاً نفی کیجائے۔ چنانچہ اسی کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ" کہ خدا کے ساتھ کوئی اور معبود بلا کسی برہان (دلیل) کے ہو ہی نہیں سکتا۔ اور قولہ تعالےٰ "وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ" کیونکہ انبیاء کا قتل ناحق طور پر ہو سکے سوا کسی اور طرح ممکن ہی نہیں اور قولہ تعالےٰ "رَفَعَ السَّمٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا" اور در اصل آسمان کا سائبان بلا کسی ستون کے قائم ہے۔ (۳) کبھی نفی سے ایک شئے کا وصف کامل نہ ہونے اور اُس کا کوئی ثمرہ نہ حاصل ہونے کی وجہ سے اُس کی براہ راست نفی مراد ہوا کرتی۔ جیسا کہ خدا تعالےٰ اہل دوزخ کی حالت بیان کرتے ہوئے ارشاد کرتا ہے۔ کہ "لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيٰى" اس مقام پر دوزخی شخص سے موت کی نفی کر دی گئی۔ اسواسطے کہ وہ صریحی موت نہیں اور حیات کی بھی اُس سے نفی کر دی۔ کیونکہ وہ کوئی اچھی اور مفید زندگی نہیں ہے۔ قولہ "وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ"۔ معتزلہ نے اسی آیت سے دیدار الٰہی کی نفی پر حجت قائم کی ہے اور کہا ہے کہ قولہ تعالےٰ "إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" میں اِبصار (آنکھوں سے دیکھنے) کا مستلزم نہیں ہے۔ مگر اُن کا یہ قول اس طرح رد بھی کر دیا گیا ہے کہ دیدار الٰہی کے مرتبہ پر فائز ہونے والے لوگ خدا تعالےٰ کو اُس کی جانب متوجہ ہونے کی حیثیت سے دیکھیں گے۔ اور یہ نہ ہوگا۔ کہ وہ کوئی چیز آنکھوں سے دیکھتے ہوں۔ اور قولہ تعالےٰ "وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ"۔ میں پروردگار جل شانہ نے پہلے توکید قسمی کے طریقہ پر اُن لوگوں کا وصف علم کے ساتھ کر کے بالآخر اُن کے موجب علم پر نہ چلنے کی وجہ سے اس وصف کو اُن سے نفی بھی کر دیا ہے۔ یہ بات سکاکی نے بیان کی ہے۔ (۴) علماء کا قول ہے کہ بخلاف حقیقت کے مجاز کی نفی صحیح ہوا کرتی ہے۔ مگر اس قول پر قولہ تعالےٰ "وَمَا رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى" سے یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں حقیقت کی نفی کی گئی ہے اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اسجگہ رمی سے وہ چیز مراد ہے جو کہ اس پر مترتب ہوتی ہے۔ اور وہ شئے اُسی رمی کا کفار تک پہنچنا ہے لہٰذا یہاں جس چیز پر نفی کا ورود ہوتا ہے وہ مجاز ہے نہ کہ حقیقت۔ اس اعتبار پر تقدیر عبارت "مَا رَمَيْتَ خَلْقًا إِذْ رَمَيْتَ كَسْبًا۔ یا مَا رَمَيْتَ انْتِهَاءً إِذْ رَمَيْتَ ابْتِدَاءً" ہے (۵) استطاعت کی نفی سے کسی حالت میں قدرت اور امکان کی نفی مراد ہوا کرتی ہے۔ اور گاہے امتناع کی نفی منظور ہوتی ہے اور کسی جگہ یہ مراد ہوتا ہے کہ کلفت اور مشقت میں مبتلا ہونے کا اظہار کیا جائے۔ امر اوّل کی مثال

ہے قولہ تعالےٰ " فَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ تَوْصِيَةً " یعنی تم اُس کو رد نہیں کر سکتے - اور قولہ تعالےٰ فَمَا اسْطَاعُوْا اَنْ يَّظْهَرُوْهُ وَمَا اسْتَطَاعُوْا لَهٗ نَقْبًا " اور نفی امتناع کی نظیر ہے قولہ تعالےٰ " هَلْ يَسْتَطِيْعُ رَبُّكَ " دونوں قرأتوں (یا - اور تا کے ساتھ ہونے) کے اعتبار پر یعنی کیا خدا تعالےٰ ایسا کریگا - یا یہ کہ "کیا تم ہماری بات منظور کر کے خدا تعالےٰ سے مائدہ نازل کرنے کی استدعا کروگے "؟ کیونکہ اُن لوگوں کو یہ بات بخوبی معلوم تھی کہ خدا تعالےٰ مائدہ نازل کرنے پر قادر ہے - اور عیسےٰؑ کو سوال کی قدرت حاصل ہے - اور وقوعِ مشقت اور کلفت کی مثال ہے " اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا " یعنی اگر تم میرے ساتھ رہوگے تو سخت وقت میں مبتلا ہوگے ؛

قاعدہ - عام کی نفی - خاص کی نفی پر دلالت کیا کرتی ہے - مگر عام کا ثبوت خاص کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا - اور خاص کا ثبوت عام کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے - لیکن خاص کی نفی عام کی نفی پر دلالت نہیں کرتی - اور اس میں شک نہیں کہ لفظ سے مفہوم کا زیادہ ہونا حصول لذت کا موجب ہے - اور یہی وجہ ہے کہ عام کی نفی خاص کی نفی سے احسن ہوتی ہے - اور خاص کا اثبات عام کے اثبات سے بہتر ہوتا ہے - اوّل یعنی نفی عام کی مثال ہے - قولہ تعالےٰ " فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَا حَوْلَهٗ ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ " خدا تعالےٰ نے اپنے قول اَضَاءَتْ کے بعد بضوءہم اس لئے نہیں فرمایا کہ نور بہ نسبت ضوء کے عام تر ہے کیونکہ نور کم اور زیادہ ہر طرح کی روشنی پر بولا جاتا ہے - اور ضوء خاصکر نورِ کثیر کے لئے بولا جاتا ہے چنانچہ اسی باعث سے اللہ پاک نے فرمایا " هُوَ الَّذِيْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا " غرضکہ ضوء میں نور پر دلالت موجود ہے - اور اس طرح نور بہ نسبت ضو کے خاص تر ہے لہذا نور کا نہ ہونا ضوء کے نہ ہونے کا موجب ہوگا - اور اس کا عکس نہیں ہوتا - یعنی ضوء کے نہ پائے جانے سے نور کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا - اور اس جگہ خدا تعالےٰ کا قصد یہ ہے کہ اُن لوگوں سے نور کا بالکل ازالہ فرما دے اور اسی واسطے تعالیٰ شانہ نے اس آیت کے عقب میں فرمایا " وَتَرَكَهُمْ فِيْ ظُلُمَاتٍ " اور اسی قسم کی مثال " لَيْسَ بِيْ ضَلَالَةٌ " بھی ہے کہ یہاں " وَقَالُوْا اِنَّا لَنَرَاكَ فِيْ ضَلَالٍ " کیطرح ضلالٌ نہیں کہا - بوجہ اس کے کہ وہ ضلالۃٌ کی نسبت اعم ہے - اور اس طرح یہ قول ضلال کی نفی میں بہت ہی بلیغ رہا - اور اس طرح کی نفی کو دوسری عبارت میں یوں تعبیر کیا ہے کہ واحد کی نفی سے بلاشبہ جنس کی نفی اور ادنیٰ کی نفی سے اعلیٰ کی نفی لازم آتی ہے - اور دوسری شکل یعنی ثبوت خاص کے ثبوت عام پر دلالت کرنے کی مثال ہے - قولہ تعالےٰ " وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ " یہاں حق سبحانہ و تعالےٰ نے " طُوْلُهَا " نہیں کہا جس کی وجہ یہ ہے کہ عرض (چوڑائی) بہ نسبت طول کے خاص چیز ہے - اور ہر ایک ایسی چیز جس میں عرض ہوگا طول بھی اُس میں ضرور ہوگا - مگر اس کا عکس نہیں ہو سکتا - اور اس قاعدہ کی نظیر یہ ہے کہ فعل میں مبالغہ کی نفی کرنا اصل فعل کی نفی کا مستلزم نہیں ہوتا - لیکن یہ دو آیتیں (۱) وَمَا

مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ" اور (۲) " وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا" بیشک اس قاعدہ پر اشکال وارد کرتی ہیں۔ چنانچہ ان میں سے پہلی آیت کے متعلق رفع اشکال کے واسطے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔ ازانجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ظلاّم کا لفظ اگرچہ کثرت کے معنی میں آتا ہے۔ لیکن یہاں اُس کو " عَبِيد " کے مقابلہ میں لایا گیا ہے۔ اور یہ صیغہ جمع کثرت کا ہے۔ پھر اس کی ترجیح یوں ہوتی ہے کہ خدا تعالےٰ نے دوسری جگہ " عَلَّامُ الْغُيُوبِ " کہکر فعّال کے صیغہ کا جمع سے مقابلہ کیا ہے۔ اور ایک دوسری آیت میں " عَالِمُ الْغَيْبِ " فرماکر صیغہ فاعل کو جوکہ اصل فعل پر دلالت کرتا ہے۔ واحد کے مقابلہ میں رکھا ہے۔ **دوسرا** جواب یہ ہے کہ خدا تعالےٰ نے ظلم کثیر کی نفی اس لئے فرمائی تاکہ اُس کے ذریعہ سے ظلم قلیل کی نفی ضرورۃً ہوجائے۔ اسواسطے کہ ظالم اگر ظلم کرتا ہے تو اُس سے فائدہ اٹھانے کا خواہاں ہوتا ہے۔ پس جبکہ باوجود زیادتی نفع کے ظلم کثیر کو ترک کردے۔ تو پھر ظلم قلیل کا ترک بدرجہ اولےٰ کریگا۔ **جواب** سوم یہ ہے کہ ظلاّم یہاں نسبت کے طریق پر آیا ہے۔ یعنی اُس کا اصل مدعا " ذِي ظُلْمٍ " اس بات کو **ابن مالک** نے محققین سے روایت کیا ہے۔ **جواب** چہارم یہ کہ وہ صیغہ مبالغہ کا نہیں بلکہ فاعل کے معنی میں آیا اور معنی کثرت سے بالکل خالی ہے۔ **جواب** پنجم یہ کہ اگر اللہ تعالےٰ سے کمتر از کمتر مقدار ظلم کی بھی وارد ہو تو وہی بہت ہوجائیگی۔ جیساکہ مشہور مقولہ ہے کہ " جاننے والے کی اونیٰ غلطی بھی بڑی سخت قباحت ہے۔ **چھٹا** جواب یہ ہے کہ خدا تعالےٰ نے " تاکید نفی کے لئے۔ لَيْسَ بِظَالِمٍ لَيْسَ بِظَالِمٍ۔ لَيْسَ بِظَالِمٍ۔ مراد لیا ہے۔ اور اس کی تعبیر " لَيْسَ بِظَلَّامٍ " سے کی ہے۔ **ساتواں** جواب ہے کہ یہ اُس شخص کو جواب دیا گیا ہے۔ جس نے " ظَلَّامٌ " کہا تھا۔ اور جس وقت کوئی بات خاص کلام کا جواب وارد ہوتی ہے۔ اُسوقت تکرار کا کوئی مفہوم نہیں ہوا کرتا۔ **آٹھواں** جواب ہے کہ صفات اللہ تعالےٰ میں مبالغہ اور غیر مبالغہ دونوں کے صیغے بحالتِ اثبات یکساں رہتے ہیں اُن میں کسی طرح کا فرق اور امتیاز نہیں ہوتا۔ چنانچہ نفی میں بھی اسی امر کی پابندی کی گئی۔ **نواں** جواب یہ ہے کہ یہاں تعریض کے قصد سے ایسا ارشاد ہوا ہے اور بتانا یہ ہے کہ دنیا میں ظالم حکّام بندوں پر سخت ظلم کرتے ہیں۔ اور دوسری آیت کے اشکال کا جواب بھی انہی مذکورہ بالا جوابات کیساتھ دیا جاتا ہے۔ اور مزیدبراں اُس کے لئے دسواں جواب یہ بھی ہے کہ اُس میں آیتوں کے آغازوں کی مناسبت کا لحاظ رکھا گیا ہے ؂

فائدہ۔ کتاب الیاقوتہ کے مولف کا بیان ہے " **ثعلب** اور مبرّد کا قول ہے کہ اہل عرب جس مقام پر دو کلاموں کے مابین دو جحد لایا کرتے ہیں وہاں کلام خبر ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے۔ وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ " کہ اس کے معنی " إِنَّمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ۔ ہیں یعنی ہم نے اُن کو کھانا کھانے والے جسم بنایا۔ اور جہاں کہیں جحد آغاز کلام میں لاتے

ہیں وہاں حقیقی جحد ہوتا ہے مثلاً "مَا اَنْ زَيْدٌ بِجَاءٍ" اور جبکہ آغاز کلام میں دو جحد فراہم ہوں تو انہیں سے ایک جحد زائد ہوگا - اس کی مثال ایک قول کے رُو سے "مَا اِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ" ہے ✤

فصل - انشاء کے اقسام میں سے ایک قسم استفہام ہے - استفہام طلب فہم کو کہتے ہیں اور وہ استخبار کے معنی میں آتا ہے - ایک قول یہ ہے کہ استخبار وہ ہوتا ہے - جو کہ پیشتر پہلی مرتبہ بیان ہو چکا ہو - اور پوری طرح سمجھ میں نہ آیا ہو - لہذا جبکہ تم دوبارہ اُسے دریافت کرو گے تو یہ استفسار دوم استفہام کے نام سے موسوم ہوگا - اس بات کو ابن فارس نے کتاب فقہ اللغۃ میں بیان کیا ہے - ادوات استفہام - ہمزہ - ہل - ما - من - اَیّ - لِمَ - کَیف - اَین - اَنّیٰ - متیٰ اور اَیّان ہیں - اور ان کا بیان نوع ادوات میں گزر چکا ہے - ابن مالک کتاب المصباح میں کہتا ہے - ہمزہ کے علاوہ اور تمام باقی حروف اُسی کے نائب ہیں - اور چونکہ استفہام اس بات کا نام ہے - کہ خارجی شئے کی صورت کا ذہن میں مرتسم کیا جانا طلب کیا جائے - اسواسطے جبتک اُس کا صدور کسی اس طرح کے شک کرنے والے شخص سے نہ ہو جو کہ اِعلام (علم دلانے) کا مصدق ہے اُسوقت تک استفہام کیلئے یہ بات لازمی ہے کہ وہ حقیقت نہ ہو کیونکہ شک نہ کرنے والا شخص جسوقت استفہام کریگا تو اُس کا یہ فعل تحصیل حاصل ہوگا اور اطلاع ذہنی کے امکان کی تصدیق نہ کرے تو استفہام کا فائدہ جاتا رہتا ہے - کسی امام کا قول ہے - قرآن میں جو باتیں استفہام کے طور پر آئی ہیں وہ اللہ پاک کے خطاب میں بایں معنی واقع ہوتی ہیں - کہ مخاطب کے نزدیک اس اثبات یا نفی کا علم حاصل ہوئے اور کبھی صیغہ استفہام میں بھی مجازاً استعمال کر لیا جاتا ہے - اور اس بارہ میں علامہ شمس الدین بن الصّائغ نے ایک خاص کتاب تصنیف کی ہے جس کا نام روض الافہام فی اقسام الاستفہام رکھا ہے علامہ مذکور اُسی کتاب میں لکھتا ہے " اہل عرب نے گنجائش پیدا کر کے استفہام کو چند معانی کی وجہ سے اُس کی حقیقت سے خارج بنا دیا ہے یا یہ کہ انہوں نے وہ معانی استفہام میں پہنائے ہیں - اور استفہام میں مجاز کا آنا کچھ ہمزہ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں - مگر اس میں صفار کا اختلاف ہے یعنی وہ مجاز فی الاستفہام کے لئے حرف ہمزہ ہی کی خصوصیت مانتا ہے - اور وہ معانی حسب ذیل ہیں :- اوّل - انکار اور اس کے اندر نفی کے اعتبار پر استفہام کے معنی پائے جاتے ہیں - اور اُس کا مابعد منفی ہوا کرتا ہے - اسی وجہ سے اُس کے ساتھ اِلّا حرف استثناء ضرور آتا ہے - جیسے قولہ تعالےٰ "فَهَلْ يُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُوْنَ" "وَهَلْ نُجَازِي اِلَّا الْكَفُوْرَ" اور قولہ تعالےٰ " فَمَنْ يَّهْدِيْ مَنْ اَضَلَّ اللّٰهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ نَّاصِرِيْنَ " میں ایسے ہی استفہام پر منفی کو عطف کیا گیا ہے - جسکے معنی "لَا يَهْدِيْ" ہوئے - اور اسی کی مثالیں ہیں - قولہ تعالےٰ " اَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْذَلُوْنَ " اَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا " یعنی لَا نُؤْمِنُ - " اَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُوْنَ " " اَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْاُنْثٰى " یعنی لَا يَكُوْنُ هٰذَا - " اَشَهِدُوْا خَلْقَهُمْ " یعنی مَا شَهِدُوْا

ذالک۔ اور اکثر حالتوں میں تکذیب بھی اسی کے ساتھ لگی رہتی ہے جو کہ ماضی میں بمعنی لم یکن اور مستقبل میں بمعنی لا یکون آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ" الآیہ، یعنی لم یفعل ذالک اور قولہ تعالیٰ "أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ"، یعنی لا یکون هذا الالزام۔ دوم معنی توبیخ ہے۔ بعض لوگوں نے اس کو از قبیل انکار ابطال بنایا ہے اور یہ انکار توبیخ ہے۔ اور اس اعتبار پر کہ اس کا مابعد (امر) واقع ہوتا ہے یعنی نفی کئے جانے کے سزاوار ہیں۔ اس لئے یہاں پر مذکورہ بالا معنی استفہام کے برعکس نفی غیر قصدی ہوتی ہے۔ اور اثبات قصدی ہوا کرتا ہے اور اس کی تعبیر تقریع کے ساتھ بھی کی جاتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي" "أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ" "أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ" اور توبیخ کا وقوع اکثر ایسے ثابت امر میں ہوتا ہے جس کے کرنے پر سرزنش کی گئی ہو۔ جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے۔ اور بعض اوقات اس کا وقوع کسی ایسے فعل کے ترک پر ہوتا ہے جس کا وقوع مناسب تھا جیسے قولہ "أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ" "أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا" سوم معنی ہیں تقریر یہ اس بات کا نام ہے کہ مخاطب کو کسی ایسے امر کے اقرار اور اعتراف پر آمادہ کیا جائے جو کہ اس کے نزدیک قرار پذیر ہو چکا ہے۔ ابن جنی کہتا ہے "جس طرح کہ تقریر کے معنی کا استعمال اور سب ادواتِ استفہام کے ساتھ ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کو حرفِ ہل کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاتا" اور کندی کا قول ہے۔ قولہ تعالیٰ "هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ" میں اکثر علماء اس طرف گئے ہیں کہ تقریر اور توبیخ کے معنی میں ہل ہمزہ کے ساتھ شرکت رکھتا ہے۔ مگر میں نے ابا علی کو اس بات سے منکر ہوتے دیکھا ہے۔ اور وہ اس امر میں یوں معذور ہے کہ مثال مذکورہ بالا انکار کے قبیل سے ہے اور ابو حیان نے سیبویہ سے نقل کیا ہے کہ استفہام تقریر ہل کے ساتھ نہیں آتا بلکہ اس میں صرف ہمزہ استعمال کیا جاتا ہے" پھر بعض لوگوں سے نقل کیا ہے۔ کہ ہل تقریر کے طور پر بھی آتا ہے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ" میں آیا ہے۔ اور تقریر کے ساتھ کلام موجب (مثبت) ہوا کرتا ہے۔ اسی واسطے اس پر صریح موجب کلام کا عطف ہوتا ہے اور صریح موجب کلام پر استفہام تقریری کو عطف کیا جاتا ہے۔ اس پر کلام موجب کے عطف ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ" "أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى" "أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ وَأَرْسَلَ" اور شق دوم یعنی استفہام تقریری کے کلام موجب پر معطوف ہونے کی مثال ہے "أَكَذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا" اس اعتبار پر جس کو جرجانی نے اسے قولہ تعالیٰ "وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا" کے قبیل سے گردان کر قرار دیا ہے۔ اور استفہام تقریر کی حقیقت یہ ہے کہ وہ انکار کا استفہام ہے۔ اور اور انکار ہے نفی۔ پھر اس کا داخلہ نفی ہی پر ہوا۔ اور یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے۔

استفہام تقریری کی مثال ہے "اَلَیْسَ اللّٰہُ بِکَافٍ عَبْدَہٗ" اور "اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ" اور زمخشری نے قولہ تعالےٰ "اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" کو بھی اسی کی مثال بتایا ہے۔ چوتھے معنی ہیں تعجب یا تعجیب (تعجب دلانا) مثلاً "کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ بِاللّٰہِ" اور "مَالِیَ لَا اَرَی الْھُدْھُدَ" اور یہ قسم اور دونوں اس کی سابق کی قسمیں قولہ تعالےٰ "اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ" میں مجتمع ہوگئی ہیں زمخشری کہتا ہے "اس آیت میں ہمزہ استفہام تقریر کے معنی میں مع توبیخ اور اُن کی حالت سے تعجب دونوں کے لئے آیا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "مَا وَلّٰھُمْ عَنْ قِبْلَتِھِمْ" تعجب اور استفہام حقیقی ہونے کا محتمل ہے۔ پانچویں معنی عتاب (غصہ ظاہر کرنا) ہیں۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "اَلَمْ یَاْنِ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُھُمْ لِذِکْرِ اللّٰہِ" ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ اُن لوگوں کے ایمان اور اسلام لانے اور اس آیت کے ساتھ معرض عتاب میں آنے کے مابین صرف چار سال کا فاصلہ تھا۔ اس قول کو حاکم نے روایت کیا ہے۔ اور سب سے لطیف عتاب وہ ہے جس کے ساتھ خدا تعالےٰ نے اپنے خیر خلق نبی صلعم کو معتوب بنایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے "عَفَی اللّٰہُ عَنْکَ لِمَ اَذِنْتَ لَھُمْ" مگر زمخشری نے اپنی معمولی بے ادبی کے انداز پر اس آیت کی تفسیر میں ادب الٰہی کی پیروی نہیں کی ہے۔ چھٹے معنی ہیں تذکیر (یاد دہانی) اور اس معنی میں ایک طرح کا اختصار پایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "اَلَمْ اَعْھَدْ اِلَیْکُمْ یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّیْطٰنَ" اور "اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" اور "ھَلْ عَلِمْتُمْ مَّا فَعَلْتُمْ بِیُوْسُفَ وَاَخِیْہِ" ساتویں معنی ہیں افتخار جیسے "اَلَیْسَ لِیْ مُلْکُ مِصْرَ"۔ آٹھویں تفخیم مثلاً "مَالِ ھٰذَا الْکِتٰبِ لَا یُغَادِرُ صَغِیْرَۃً وَّلَا کَبِیْرَۃً"۔ نویں تہویل (ہول دلانا) اور تخویف۔ مثلاً "اَلْحَاقَّۃُ مَا الْحَاقَّۃُ" اور "اَلْقَارِعَۃُ مَا الْقَارِعَۃُ"۔ دسویں معنی سابق کے برعکس یعنی تسہیل اور تخفیف کے معنی جیسے "وَمَاذَا عَلَیْھِمْ لَوْ اٰمَنُوْا" گیارھویں تہدید اور وعید مثلاً "اَلَمْ نُھْلِکِ الْاَوَّلِیْنَ"۔ بارھویں تکثیر۔ جس طرح "وَکَمْ مِّنْ قَرْیَۃٍ اَھْلَکْنٰھَا"۔ تیرھویں تسویۃ اور وہ ایسا استفہام ہے جو کہ اس طرح کے جملہ پر داخل ہوتا ہے جس کے محل میں مصدر کا حلول صحیح ہو۔ مثلاً "سَوَآءٌ عَلَیْھِمْ ءَاَنْذَرْتَھُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْھُمْ"۔ چودھویں امر جیسے "ءَاَسْلَمْتُمْ" یعنی "اَسْلِمُوْا"۔ "فَھَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَھُوْنَ" یعنی "اِنْتَھُوْا"۔ اور "اَتَصْبِرُوْنَ" یعنی "اِصْبِرُوْا"۔ پندرھویں تنبیہ۔ اور وہ امر کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ مثلاً "اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ" یعنی "اُنْظُرْ"۔ "اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّۃً"۔ کشاف کے مصنف نے اس بات کی نقل سیبویہ سے کی ہے۔ اور اسی واسطے اُس کے جواب میں فعل کو رفع دیا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "فَاَیْنَ تَذْھَبُوْنَ" بھی استفہام تنبیہ ہی کی قسم سے گردانا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ضلال (گمراہی) پر متنبہ بناتا ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ "وَمَنْ یَّرْغَبُ عَنْ مِّلَّۃِ اِبْرٰھٖمَ اِلَّا مَنْ سَفِہَ نَفْسَہٗ" بھی اسی باب سے ہے سولھویں

ترغیب کے معنی مثلاً "مَنْ ذَا الَّذِیْ یُقْرِضُ اللّٰہَ قَرْضاً حَسَناً" اور "هَلْ اَدُلُّکُمْ عَلٰی تِجَارَۃٍ تُنْجِیْکُمْ" سترھویں نہی جیسے "اَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَوْهُ" قولہ تعالےٰ "فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ" کی دلیل سے - اور قولہ تعالےٰ "مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيْمِ" یعنی لَا تَغْتَرَّ - (غرہ نہ کر) اٹھارہویں دعاء اور یہ بھی نہی ہی کی طرح ہے، مگر یہ کہ دعاء ادنیٰ سے اعلےٰ کیطرف ہوتی ہے - جیسے "اَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ" یعنی لَا تُهْلِكْنَا - انیسویں استرشاد (طلب رہنمائی کرنا) - جیسے "اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا" بیسویں تمنّی - مثلاً "فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ" - اکیسویں استبطاء - جیسے "مَتٰى نَصْرُ اللّٰهِ" بائیسویں عرض "اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ" تیئسویں تحضیض جیسے "اَلَا تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَكَثُوْا اَيْمَانَهُمْ" چوبیسویں تجاہل - مثلاً "اَؤُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا" پچیسویں تعظیم - جیسے "مَنْ ذَا الَّذِيْ يَشْفَعُ عِنْدَهٗ اِلَّا بِاِذْنِهٖ" چھبیسویں تحقیر جیسے "اَهٰذَا الَّذِيْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا" اور اس معنی اور اس کے قبل کے معنی دونوں کا احتمال "مَنْ فِرْعَوْنُ" کی قرأت میں پایا جاتا ہے - ستائیسویں اکتفاء - جیسے "اَلَيْسَ فِيْ جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِيْنَ" اٹھائیسویں استبعاد - جیسے "اَنّٰى لَهُمُ الذِّكْرٰى" انتیسویں ایناس (اُنس دلانا) جیسے "وَمَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يَا مُوْسٰى" - تیسویں تہکم اور استہزاء مثلاً "اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ" "اَلَا تَاْكُلُوْنَ مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُوْنَ" - اکتیسویں تاکید - بوجہ اس کے جو کہ قبل ازیں ادات استفہام کے معانی میں پہلے بیان ہو چکا ہے - مثلاً قولہ تعالےٰ "اَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ اَفَاَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ" - موفق عبد الطیف بغدادی کا قول ہے "اس کا مدعا یہ ہے کہ جس شخص پر کلمۃ العذاب حق ہو گیا تو اُسکو نجات نہ دلا سکے گا - اس میں "مَنْ" شرط کے لئے اور "فا" جواب شرط بنکر آیا ہے - اور "اَفَاَنْتَ" میں ہمزہ کا دخول عود الی الاستفہام کے طور پر طول کلام کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ بھی انواع استفہام میں سے ایک نوع ہے - اور زمخشری کا بیان ہے کہ ہمزۂ ثانیہ وہی ہمزہ اُولیٰ ہے جس کی تکرار معنی انکار کی تاکید اور استبعاد کے لئے کی گئی ہے" بتیسویں اخبار (خبر دہی) کے معنی ہیں - اور اس کی مثال ہے "اَفِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْا" اور "هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ"

تنبیہیں - (۱) کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں اور پھر اُن کے ساتھ ایک اور معنی بھی مل گیا ہے؟ یا یہ کہ یہ چیزیں استفہام کے معنی سے بالکلیہ مجرد ہو کر انہی معنوں کے لئے مخصوص ہو گئی ہیں - کتاب عروس الافراح میں کہا گیا ہے کہ یہ امر غور کے قابل ہے اور جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ پہلی ہی شق ہے یعنی استفہام کے ساتھ ان معنوں کا شامل ہو کر پایا جانا اور پھر تنوخی کا وہ قول جو کہ کتاب اقصی القریب میں آیا ہے وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ "لعلّ مع بقاء ترجّی کے استفہام کے لئے ہوا کرتا ہے" تنوخی کہتا ہے "اور جس امر سے اس کی ترجیح ہوتی ہے - وہ یہ ہے کہ تمہارے قول "کَمْ دَعَوْتُكَ" کے معنی یہ ہیں کہ اب

دعا اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ مجھے اُس کی تعداد کا علم بھی نہیں رہا۔ اسواسطے مَیں خواہش کرتا ہوں کہ اُس کی تعداد معلوم کروں۔ اور یہ امر عادت کا مقتضی ہے کہ جسوقت کسی شخص سے کوئی بات بے شمار سرزد ہو۔ اور اُسے تعداد یاد نہ رہے تو وہ اَور لوگوں سے جو دیکھنے والے تھے اُس کی تعداد دریافت کیا کرتا ہے۔ اور اُسکے اس تعداد کی فہم طلب کرنے میں ایک اس طرح کی بات پائی جاتی ہے۔ جو کہ استبطآء کی مُشعِر ہوا کرتی ہے۔ اور تعجب کی یہ کیفیت ہے کہ اُس کے ساتھ استفہام کا استمرار رہتا ہے۔ لہٰذا جو شخص کسی شئے سے متعجب ہوتا ہے تو وہ اپنی زبانِ حال سے اُس شئے کا سبب دریافت کرتا اور گویا یہ کہتا ہے کہ " اَیُّ شَیْئٍ عَرَضَ لِیْ فِیْ حال عدم رویۃ الھُدْھُد " یعنی ہُدہُد کو نہ دیکھنے کی حالت میں مجھکو کیا بات لاحق ہوگئی ہے۔ اور کشّاف میں اس آیت کے اندر استفہام کے باقی رہنے کی تصریح کردی گئی ہے۔ اور ضلال پر متنبّہ کرنے کے بارہ میں جو آیت آئی ہے اُس میں استفہام حقیقی ہے۔ کیونکہ " اَیْنَ تَذْھَبُ " کے معنی ہیں " تم کہاں جاتے ہو مجھکو بتاؤ؟ کیونکہ مَیں اس بات کو نہیں جانتا۔ اور گمراہی کی غایت یہی ہے کہ اُس کی انتہا کا پتا نہ ملے اور تقریر کی نسبت اگر ہم یہ کہیں کہ اُس سے اُس کے ثبوت کے ساتھ حکم دینا مراد ہوتا ہے۔ تو وہ اس بات کی خبر ہے کہ اداتِ استفہام کے بعد جس امر کا ذکر کیا گیا ہے وہ واقع ہے۔ اور یا سائل کے عالم ہونیکے باوجود تقریر کے ساتھ مخاطب کے اقرار کا طلب کرنا منظور ہو تو اس صورت میں وہ تقریر استفہام ہے اور ایسا استفہام جو کہ مخاطب کی تقریر کرتا ہے۔ یعنی اس طرح اُس سے امر معلوم کا مُقرّ بننے کی خواہش کی جاتی ہے اہل فن کے کلام میں اس طرح کی مثالیں موجود ہیں جو کہ ان دونوں احتمالوں کی مقتضی ہیں اور احتمال دوم زیادہ ظاہر ہے۔ اور ایضاح میں اُس کی تصریح موجود ہے۔ اس بات میں کوئی خرابی نہیں کہ جو شخص مستفہم عنہ کو جانتا ہو۔ اُس سے بھی استفہام کا صدور ہو۔ اسواسطے کہ استفہام طلب فہم کا نام ہے۔ خواہ مستفہم کی طلب فہم ہو۔ اور چاہے جس شخص سے نہیں سمجھا ہے اُس کی فہم کا وقوع ہو اسمیں سب برابر ہیں۔ اور اس بات سے مواقع استفہام کے بکثرت اشکالات خود بخود حل ہوجاتے ہیں۔ اور غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ امور مذکورہ میں سے ہر ایک امر کے ساتھ استفہام کے معنی باقی رہتے ہیں " انتہی ملخّص۔ (۲) قاعدہ یہ ہے کہ جس امر کا انکار کیا گیا ہو۔ اُس کا ہمزۂ استفہام کے بعد ہی آنا اور اُس سے متصل رہنا ضروری ہے مگر قولہ تعالےٰ " اَفَاَصْفٰكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِيْنَ " اس قاعدہ میں اشکال وارد کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں جو امر ہمزہ کے بعد اس سے ملا ہوا آیا ہے وہ " اِصْفَاء بِالْبَنِيْنَ " ہے حالانکہ وہ منکر نہیں بلکہ یہاں کفّار کے قول " اِنَّہٗ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِنَاثًا " کا انکار کیا گیا ہے۔ اور اس بات کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ صفار سے پتا چلتا ہے کہ اُن لوگوں نے اپنے سوا اَور سبھوں کو بیٹیوں والا کہا۔ یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسجگہ دو لفظوں کے مجموعہ پر منکر ہونا مراد ہے۔ اور اُن دونوں سے مل کر ایک ہی کلام بنتا ہے۔ جس کی تقدیر عبارت یہ ہے " اَجَمْعٌ بَيْنَ الْاِصْفَاءِ بِالْبَنِيْنَ وَاتِّخَاذِ الْبَنَاتِ " اور اسی قاعدہ سے قولہ تعالےٰ " اَتُمِدُّوْنَنِیْ

بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ" پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے۔ کہ صرف لوگوں کو نیکوکاری کا حکم دینا کوئی قابلِ انکار امر نہیں ہو سکتا۔ اور اس طرح کا خیال ناروا ہے۔ حالانکہ مذکورہ بالا قاعدہ اس کی خواہش کرتا ہے، کہ "اَمْرُ النَّاسِ بِالْبِرِّ" کے لئے کوئی مدخل نہیں رہ جاتا۔ پھر دونوں امور کا مجموعہ بھی کچھ منکر نہیں۔ اس لئے کہ اس سے عبادت کا جزءِ منکر ہونا لازم آتا ہے۔ اور نہ امر کی شرط سے نسیان نفس ہی کوئی خراب بات رہ جاتی ہے۔ یوں کہ نسیان مطلقاً بری چیز ہے۔ اور بحالتِ امر نسیانِ نفس غیر امر کی حالت میں اُسکے نسیان سے بڑھکر برا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور معصیت کے طاعت کے ساتھ منضم ہو جانے سے کچھ اسکی برائی اور بدنمائی زائد نہیں ہو جاتی۔ جمہور علما اس بات کے قائل ہیں۔ کہ گو انسان اپنے نفس کو بھولا رہے تاہم اُس کے لئے نیکوکاری کا حکم دینا واجب ہے۔ اور پھر انسان کا اپنے سوا اور لوگوں کو نیک کام کرنے کا حکم دینا نسیان کی خطا میں کیونکر اضافہ کر دیگا؟ جبکہ شر کے معاوضہ میں خیر کا حاصل ہونا غیر ممکن امر ہے"
اور کتاب عروس الافراح میں آیا ہے کہ اس کا جواب یوں بھی دیا جاتا ہے " دوسروں کو بدی سے منع کرتے ہوئے خود اُس کا مرتکب ہونا بیحد ناز یبا امر ہے۔ کیونکہ یہ وتیرہ انسان کی حالت متناقض بنا دیتا ہے۔ اور اُس کے قول کو فعل کا مخالف ٹھہرا کر اُسے بے اعتبار کر ڈالتا ہے۔ اور اسیواسطے جان بوجھکر گناہ کرنا بہ نسبت نادانی کی غلطی کے زیادہ برا ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ جواب کہ " خالص طاعت (بندگی) اُس معصیت کو کیونکر المضاعف بنا دے گی۔ جو کہ اُس سے تقارہ اور اُسکی جنس سے ہو۔ "بیشک خالی از وقت نہیں ہے "

فصل - انشا کی ایک قسم اَمر ہے۔ امر طلبِ فعل کا نام ہے نہ کہ فعل سے باز رہنے کی طلب کا اور امر کا صیغہ اِفْعَلْ لِتَفْعَلْ ہے۔ امر ایجاب کی حالت میں حقیقت ہوا کرتا ہے۔ جیسے "وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ" اور "فَلْيُصَلُّوْا مَعَكَ" اور چند دوسرے معانی کی وجہ سے مجاز بھی آتا ہے۔ کہ منجملہ اُن معانی کے ایک نَدب (برانگیختہ کرنا) ہے۔ مثلاً "وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا" اور "اِبَاحَت جیسے "فَكَاتِبُوْهُمْ" امام شافعی" نے کہا ہے کہ اس آیت میں امر اِباحت کے لئے آیا ہے اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالے "وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا" اور کم درجہ والے کی جانب سے عالی کیطرف دُعا کے لئے بھی آتا ہے جیسے "رَبِّ اغْفِرْ لِيْ" اور " تہدید کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً " اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ" اسواسطے کہ یہاں یہ مراد نہیں کہ ہر ایک کام جسکو وہ چاہیں اُس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ اور اہانت کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً " ذُقْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْكَرِيْمُ" اور تسخیر کے لئے یعنی ذلیل بنانے کیواسطے آتا ہے۔ مثلاً كُوْنُوْا قِرَدَةً خَاسِئِيْنَ" اس قول کے ساتھ اُن معذب لوگوں کے ایک حال سے دوسرے حال کی طرف نقل کئے جانے کو تعبیر فرمایا ہے۔ اور یہ نقل اُن کو ذلیل بنانے کیواسطے ہوا تھا اس لئے یہ اہانت کی نسبت سے ایک خاص تر امر ہے۔ اور تعجیز کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے "فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ

مِن مِّثْلِهٖ"۔ کیونکہ خدا تعالےٰ کی مراد اُن سے اس بات کو طلب کرنے کی نہیں۔ بلکہ اُن کی عاجزی کا اظہار مقصود تھا۔ اور اِمْتِنَان (احسان پذیری) کے معنی میں آیا ہے۔ جیسے "کُلُوْا مِنْ ثَمَرِہٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ" اور تعجب ہونے کے معنی میں آیا ہے۔ جیسے "اُنْظُرْ کَیْفَ ضَرَبُوْا لَکَ الْاَمْثَالَ"۔ اور بمعنی تسویۃ (برابر کردن) جیسے "فَاصْبِرُوْٓا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا" اور ارشاد کے معنی میں بھی مثلاً "وَاَشْهِدُوْٓا اِذَا تَبَایَعْتُمْ" اور اِحتقار کے معنی میں۔ جیسے "اَلْقُوْا مَآ اَنْتُمْ مُّلْقُوْنَ" اور اِنذار کے معنی میں جیسے "تَمَتَّعُوْا" اور اِکرام کے معنی میں جیسے "اُدْخُلُوْهَا بِسَلٰمٍ اٰمِنِیْنَ" اور تکوین کے معنی میں اور یہ معنی تسخیر کے معنی سے بڑھے ہوئے ہیں۔ جیسے "کُنْ فَیَکُوْنُ" اور انعام یعنی نعمت کی یاد دہانی کے معنی میں مثلاً "کُلُوْا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰهُ" اور تکذیب کے معنی میں جیسے "قُلْ فَاْتُوْا بِالتَّوْرٰىةِ فَاتْلُوْهَآ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ" اور "قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَکُمُ الَّذِیْنَ یَشْهَدُوْنَ اَنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ هٰذَا" اور مشورت کے معنی میں جیسے "فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰی"۔ اور بمعنی اعتبار۔ مثلاً "فَانْظُرُوْٓا اِلٰی ثَمَرِهٖٓ" اور بمعنی تعجب جیسے "اَسْمِعْ بِهِمْ وَاَبْصِرْ" اس بات کو سکاکی نے انشاء کے خبر کے معنوں میں استعمال ہونیکے بیان میں ذکر کیا ہے ؛

فصل ۔ اور نہی بھی انشا کی ایک قسم ہے۔ نہی کسی فعل سے باز رہنے کی طلب کو کہتے ہیں۔ اُس کا صیغہ ہے۔ لَا تَفْعَلْ۔ نہی تحریم کے معنی میں حقیقت ہے اور مجاز کے طور پر کئی معنوں کے واسطے آیا کرتی ہے۔ از انجملہ ایک معنی کراہت ہے۔ جیسے "وَلَا تَمْشِ فِی الْاَرْضِ مَرَحًا"۔ (۲) دُعا جیسے "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا"۔ (۳) ارشاد۔ جیسے "لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَآءَ اِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ" (۴) تسویۃ۔ جیسے "اَوْ لَا تَصْبِرُوْا" (۵) احتقار اور تقلیل کے معنی میں۔ مثلاً "وَلَا تَمُدَّنَّ عَیْنَیْکَ۔ الآیۃ" یعنی وہ چیز قلیل اور حقیر ہے (۶) بیان عاقبت۔ مثلاً "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْیَآءٌ" یعنی جہاد کا انجام کار حیات ہے نہ کہ موت (۷) یاس کے معنی میں۔ مثلاً "لَا تَعْتَذِرُوْا" (۸) بمعنی اہانت۔ مثلاً "اِخْسَئُوْا فِیْهَا وَلَا تُکَلِّمُوْنِ"

فصل ۔ تمنّی۔ بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ تمنّی اس کا نام ہے کہ بسبیل محبت کسی شئے کے حصول کی طلب کیجائے۔ اور تمنّی کئے جانے والے امر کا امکان مشروط نہیں بخلاف ترجّی کے کہ اُس کا امکان مشروط ہے۔ لیکن ہم امر محال کی تمنّی کو طلب کے نام سے موسوم کرنے میں یوں نزاع کر سکتے ہیں کہ جس امر کی توقع ہی نہ ہو اُس کے طلب کرنے کی صورت کیا ہے؟ عروس الافراح کے مصنف نے کہا ہے "اس لئے امام اور اس کے پیرو لوگوں کا یہ قول بہت اچھا ہے کہ تمنی۔ ترجّی۔ ندا اور قسم۔ ان چیزوں میں کوئی طلب پائی نہیں جاتی۔ بلکہ یہ تنبیہ ہیں اور تنبیہ کا نام انشاء رکھنے میں کوئی ہرج نہیں"۔ ایک قوم نے مبالغہ سے کام لیکر تمنّی کو خبر کی ایک قسم قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس کے

ہیں نفی۔ اور زمخشری اُن لوگوں میں سے ہے۔ جنہوں نے اس کے خلاف جزم کیا ہے اور پھر اس کے جواب میں خبر کے داخل ہونے کا اشکال ڈالا ہے۔ اشکال کی مثال قولہ تعالےٰ "یَا لَیْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُکَذِّبُ" تا قولہ تعالےٰ "وَاِنَّھُمْ لَکٰذِبُوْنَ" کو بتا کر پھر اس کا خود ہی یوں جواب بھی دیا ہے کہ یہ قول معنی عدت کا متضمن ہے اور تکذیب کا تعلق اُسی عدت کے معنی سے ہے۔ اور زمخشری کے سوا کسی دوسرے شخص کا بیان ہے کہ تمنی میں کذب صحیح نہیں ہوتا۔ البتہ کذب ہوتا ہے تو اُس تمنا کی گئی چیز میں جس کا وقوع تمنا کرنیوالے کے نزدیک راجح ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی حالت میں کذب اُس اعتقاد پر واقع ہوتا ہے جو کہ ظن ہے اور ظن صحیح خبر ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "اِنَّھُمْ لَکٰذِبُوْنَ" کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ جس امر کی اُن لوگوں نے تمنا کی ہے وہ واقع ہونیوالی چیز نہیں۔ کیونکہ یہ قول اُن لوگوں کی مذمت کرنے کے معرض میں وارد ہوا ہے۔ اور اس تمنی میں کسی طرح کا ذم نہیں۔ بلکہ ایک قسم کی تکذیب پائی جاتی ہے۔ جو کہ اُن لوگوں کے اپنی نسبت یہ خبر دینے پر وارد ہوتی ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتے اور کہ وہ ایماندار لوگ ہیں۔ تمنی کا موضوع لہ حرف لَیْتَ ہے جیسے "یَا لَیْتَنَا نُرَدُّ"۔ "یَا لَیْتَ قَوْمِیْ یَعْلَمُوْنَ"۔ "یَا لَیْتَنِیْ کُنْتُ مَعَھُمْ فَاَفُوْزَ" اور گاہے حرف ہل کے ساتھ بھی تمنا کیجاتی ہے اور یہ ایسے مقام پر ہوتا ہے۔ جہاں کہ آرزو کئے جانیوالے امر کا فقدان معلوم ہوتا ہے۔ جیسے "فَھَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَآءَ فَیَشْفَعُوْا لَنَا" اور لَوْ کے ساتھ بھی تمنی کیجاتی ہے۔ مثلاً "فَلَوْ اَنَّ لَنَا کَرَّۃً فَنَکُوْنَ"۔ اور یہاں تمنی ہی کی وجہ سے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے۔ اور کبھی امر بعید کے بارہ میں لَعَلَّ کیساتھ تمنی کیجاتی ہے اور اُسکے جواب کے نصب دینے میں لَیْتَ کا حکم عطا کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے "لَعَلِّیْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ"۔

فصل۔ ترجی بھی انشائی ایک قسم ہے۔ **القرافی** نے کتاب **الفروق** میں ترجی کے انشاء ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ اور اُس نے تمنی اور ترجی کے مابین فرق یہ بیان کیا ہے کہ ترجی ممکن امر کے بارہ ہوا کرتی ہے۔ اور تمنی ممکن اور غیر ممکن دونوں کے واسطے استعمال کیجاتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ فرق بھی ہیں کہ ترجی کا استعمال قریب میں؛ اور تمنی کا استعمال بعید میں ہوتا ہے۔ ترجی متوقع امر میں اور تمنی غیر متوقع میں مستعمل ہے۔ اور یہ کہ تمنی کا استعمال مشغوف النفس کے اندر ہوتا ہے اور ترجی اُس کے ماسوا میں مستعمل ہوا کرتی ہے۔ اور میں نے اپنے شیخ علامہ کافیجی کو یہ کہتے سنا ہے کہ تمنی اور عرض کے مابین جو فرق ہے وہی فرق اُس کے اور ترجی کے مابین بھی ہے۔ ترجی کا حرف ہے لَعَلَّ اور عَسٰی اور کبھی ترجی کا ورود مجازاً بھی ہوتا ہے۔ یہ ایسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ کسی محذور کی توقع پائی جائے اور اس کا نام اشفاق (ڈرانا) رکھا جاتا ہے۔ مثلاً "لَعَلَّ السَّاعَۃَ قَرِیْبٌ"۔

فصل۔ ندا۔ یہ بھی انشائی قسم سے ہے۔ ندا کسی ایسے حرف کے ساتھ جو قایم مقام اَدْعُو فعل کا

ہو بلائے گئے (مدعو) شخص کو بلانے والے (داعی) کیطرف متوجہ کرنے کی طلب کا نام ہے۔ اکثر حالتوں میں نداء کا فعل امر اور نہی کے ساتھ رہتا ہے۔ اور بیشتر وہ مقدم ہی ہوا کرتا ہے۔ مثلاً "یَا أَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ"، "یَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ" "یَا أَیُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّیْلَ" "یَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ"، اور "یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا"، اور کبھی حرف ندا جملہ خبریہ کے ساتھ آتا ہے اور اس حالت میں اُس کے عقب میں امر کا جملہ آیا کرتا ہے۔ مثلاً "یَا أَیُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ" اور "یَا قَوْمِ هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آیَةً فَذَرُوهَا" اور کبھی جملہ امریہ اُس کے عقب میں نہیں بھی آتا ہے۔ جیسے "یَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَیْكُمُ الْیَوْمَ" "یَا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ" "یَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِیلُ رُؤْیَایَ" اور کبھی ندا کے ساتھ جملہ استفہامیہ آیا کرتا ہے جسطرح "یَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا یَسْمَعُ وَلَا یُبْصِرُ"، "یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ"، "یَا قَوْمِ مَا لِی أَدْعُوكُمْ"، اور کسی وقت میں نداء کی صورت مجازاً غیر نداء کے لئے بھی وارد ہوتی ہے جیسے "اِغْرَاءٌ اور تحذیر" اور یہ باتیں قولہ تعالیٰ "نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْیَاهَا" میں باہم جمع ہو گئی ہے۔ اور اختصاص کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَیْكُمْ أَهْلَ الْبَیْتِ" اور تنبیہ کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ "أَلَا یَسْجُدُوا" اور تعجب کیواسطے مثلاً قولہ تعالیٰ "یَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ" اور تحسّر کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ "یَا لَیْتَنِی كُنْتُ تُرَابًا"۔

قاعدہ۔ نداء کی اصل اس بات کا بیان ہے کہ وہ حقیقتاً یا حکماً بعید کے واسطے ہو مگر کبھی اُس کے ساتھ قریب کی ندا بھی کر لی جاتی ہے۔ اور اس امر میں کئی نکتے (باریکیاں) ہوتے ہیں ازانجملہ ایک نکتہ یہ ہے کہ اُس کے اقبال مدعو پر واقع ہونے میں حرص کا اظہار ہو۔ مثلاً "یَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ" اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ خطاب متلو معتنی بہ (جس امر کیطرف زیادہ توجہ کی گئی ہو ایسا امر) ہو۔ مثلاً "یَا أَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ" اور تیسرا نکتہ شان مدعو کی بڑائی ظاہر کرنا ہے جیسے "یَا رَبِّ" اور بیشک پروردگار تعالیٰ نے خود بھی فرمایا ہے "إِنِّی قَرِیبٌ" اور چوتھا نکتہ یہ ہے کہ مدعو کی شان کا انحطاط مقصود ہو جیسے کہ فرعون کا قول "وَإِنِّی لَأَظُنُّكَ یَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا"۔

فائدہ۔ زمخشری اور دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن میں بہ نسبت اور حرف کے "یَا أَیُّهَا" کیساتھ نداء کی کثرت ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کلمۂ نداء میں کئی وجہیں تاکید کی اور متعدد اسباب مبالغہ کے پائے جاتے ہیں۔ ازانجملہ ایک بات تو یہ ہے کہ "یَا" حرفِ نداء میں تاکید اور تنبیہ ہے اُس کے علاوہ حرفِ "هَا" میں بھی تنبیہ کے معنی موجود ہیں اور "أَیُّ" میں ابہام سے توضیح کی جانب تدرّج (تدریجی ترقی) پایا جاتا ہے۔ اور مقام بھی مبالغہ اور تاکید کے لئے مناسب ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ نے اوامر۔ نواہی۔ وعظ و پند۔ زجر و توبیخ۔ وعد اور وعید۔ اور گذشتہ اقوام کے قصص بیان کرنے

کی قسم سے جتنی باتوں کے ساتھ اپنے بندوں کو ندا کیا ہے۔ اور اپنی کتاب کو اُن کے ساتھ ناطق بنا لیا ہے وہ سب بڑے عظیم الشان امور ہیں۔ اور نہایت قابل توجہ کام۔ وہ ایسے معانی ہیں جن کی آگاہی پانا بندوں پر واجب ہے اور اُن پر لازم ہے کہ اپنے دلوں اور بصیرتوں کے ساتھ اُسطرف مائل ہوں حالانکہ باوجود اس بات کے بندے اُن امور کیطرف سے غافل تھے لہذا اقتضائے حال یہی تھا کہ اُن کی نداء کے لئے نہایت بلیغ اور حد درجہ کا تاکید ظاہر کرنیوالا لفظ ندا استعمال کیا جائے ✦

فصل۔ قسم بھی انشا کی ایک قسم ہے۔ قرافی نے ان کے انشاء ہونے پر اجماع کو نقل کیا ہے۔ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ وہ جملۂ خبریہ کی تاکید کرتا اور سامع کے نزدیک اُس کی تحقیق کر دیتا ہے۔ اس کا مفصل بیان ستر سٹھویں نوع میں آئیگا ✦

فصل اور شرط بھی انشاء کی ایک قسم ہے (اس سے آگے مصنف نے ایک ورق کے قریب سادہ چھوڑ دیا ہے اور کچھ تفصیل نہیں دی) ✦

نوع اٹھاون۔ قرآن کے بدائع

ابن ابی الاصبع نے اس کے بیان میں مستقل کتاب تصنیف کی ہے۔ اور اُس نے اُس کتاب میں یکسو انواع کے قریب قرآن کے بدائع بیان کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:۔ مجاز۔ استعارہ۔ کنایۃ۔ ارداف۔ تمثیل۔ تشبیہ۔ ایجاز۔ اتساع۔ اشارۃ۔ مساوات۔ بسط۔ ایغال۔ تشریع۔ تتمیم۔ اتضاح۔ نفی الشئی بایجابہ۔ تکمیل۔ احتراس۔ استقصاء۔ تذئیل۔ زیادۃ۔ ترویدہ۔ تکرار۔ تفسیر۔ مذہب کلامی۔ قول بالموجب۔ مناقضۃ۔ انتقال۔ اسجال۔ تسلیم۔ تمکین۔ توشیح۔ تسہیم۔ ردّ العجز علے الصدر۔ تشابہ الاطراف۔ لزوم ما لایلزم۔ تخییر۔ ابہام یعنی توریۃ۔ استخدام۔ التفات۔ استطراد۔ اطراد۔ انسجام۔ ادماج۔ افتنان۔ اقتدار۔ ائتلاف اللفظ مع اللفظ ائتلاف اللفظ مع المعنیٰ۔ استدراک۔ استثناء۔ اقتصاص۔ ابدال۔ تاکید المدح بما یشبہ الذم۔ تفویف۔ تغایر۔ تقسیم۔ تدبیج۔ تنکیت۔ تجرید۔ تعدید۔ ترتیب۔ ترقی۔ تدلی۔ تضمین۔ الجناس۔ جمع و تفریق۔ جمع و تقسیم۔ جمع مع التفریق والتقسیم۔ جمع المؤتلف والمختلف۔ حسن النسق۔ عتاب المرء نفسہ۔ اور اس کے برعکس۔ عنوان۔ فوائد۔ قسم۔ لف ونشر۔ مشاکلت۔ مزاوجۃ۔ موازنۃ۔ مراجعۃ۔ نزاہت۔ ابداع۔ مقارنۃ۔ حسن الابتداء۔ حسن الختام۔ حسن التخلص۔ مبالغۃ۔ مطابقت۔ مقابلۃ۔ اور استطراد ✦ بہرحال مجاز سے اُس کے مابعد کی انواع ایضاح تک جسقدر امور ہیں اُن میں سے بعض کا بیان اس سے پہلے علیحدہ انواع میں ہو چکا ہے اور چند امور کا بیان مع بعض دوسری انواع مثلاً تعریض۔ احتباک۔ اکتفاء۔ اور طرد و عکس کے ایجاز و اطناب کی نوع میں کیا گیا ہے۔ اور نفی الشئی بایجابہ کا بیان اس نوع سے قبل کی

نوع میں عرض کیا جا چکا۔ مذہب الکلامی اور اُس کے بعد کی پانچ باتوں کا ذکر مع چند دوسری مزید انواع کے آگے چل کر جدل کی نوع میں آئیگا۔ اور تمکین اور اُس کے بعد کی آٹھ باتیں انواع فواصل کے تحت میں درج کی جائیں گی۔ حسن التخلص اور استطراد کی دونوعیں آگے چل کر مناسبات کی نوع میں مذکور ہونگی۔ اور حسن الابتدا، اور براعۃ الختام کا بیان فواتح اور خواتیم کی دونوں انواع میں ہوگا۔ چنانچہ ان کے علاوہ باقی چیزوں کا بیان مع ایسے زوائد اور نفائس کے اس جگہ وارد کرتا ہوں جو کہ اس کتاب کے سوا اور کسی کتاب میں اکجا کئے گئے دستیاب نہ ہونگے۔ ایہام۔ اسکو توریہ بھی کہتے ہیں۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک ایسا ذومعنی لفظ استعمال کیا جائے۔ جس کے دو معنی اشتراک تواطی۔ یا حقیقت اور مجاز کے لحاظ سے ہوں اور اُن میں سے کوئی ایک معنی قریب ہو اور دوسرا بعید مگر قصد معنی بعید کا کیا جائے۔ اور اُس کو معنی قریب کے پردہ میں اس طرح مخفی کر لیا جائے کہ سننے والا ابتداءً اُس لفظ سے اسی قریب معنی کے مقصود ہونے کا وہم کرے۔ زمخشری کہتا ہے "علم بیان میں توریہ سے بڑھکر دقیق اور لطیف اور نافع اور متشابہات کلام الٰہی اور کلام رسول کی تاویل کر سکنے میں اعانت دینے والا۔ اور کوئی باب نظر ہی نہیں آسکتا۔ اور اس کی مثال قولہ تعالےٰ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" ہے کہ استواء کے دو معنی ہیں۔ اول استقرار فی المکان (ایک جگہ میں قرار پذیر ہونا) اور یہی معنی قریب اور مُوری بہ ہیں اور ایسے معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ کے اس سے منزہ ہونے کے باعث غیر مقصود ہیں۔ اور دوسرے معنی ہیں استیلاء اور مُلک اور یہ معنی بعید اور مقصود ہے۔ جس کو مذکورہ بالا معنی قریب کے پردہ میں چھپا لیا گیا ہے۔ اھ اور یہ توریہ مجردہ ہے۔ کیونکہ اس میں مُوری بہ اور مُوری عنہ کے لوازم میں سے کسی لازم کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اور منجملہ اقسام توریہ کی دوسری قسم توریہ مرشحہ ہے۔ یہ اس قسم کے توریہ کو کہتے ہیں۔ جس میں مُوری بہ یا مُوری عنہ دونوں میں سے کسی کے کچھ لوازم بھی ذکر کئے گئے ہوں۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ" کہ یہ بات یعنی آسمان کا ہاتھوں سے بنایا جانا۔ اول تو جارحہ (کارکُن عضو۔ ہاتھ) کا احتمال رکھتا ہے۔ اور یہی جارحہ مُوری بہ ہے۔ جس کے لوازم میں بطور ترشیح کے بُنیان (تعمیر کرنے) کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور دوسرا احتمال قوت اور قدرت کا رکھتا ہے جو کہ بعید اور مقصود معنی ہیں۔ ابن ابی الاصبع اپنی کتاب الاعجاز میں بیان کرتا ہے کہ منجملہ توریہ کی مثالوں کے قولہ تعالےٰ "تَاللّٰهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ" بھی ہے۔ اسمیں ضلال کا لفظ اول محبت اور دوم ہدایت کے ضد دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ یہاں پر یعقوبؑ کے بیٹوں نے ہدایت کے ضد (خلاف) معنی کو محبت سے توریہ کی غرض سے استعمال کیا۔ اور قولہ تعالےٰ "اَلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ" میں بھی توریہ ہے۔ مگر جبکہ بدن کی تفسیر درع (قمیص) کے ساتھ کیجائے۔ اُسوقت کیونکہ بدن کا اطلاق درع اور جسم دونوں پر ہوتا ہے اور یہاں معنی بعید یعنی جسد (جسم) ہی مراد ہے۔ اور اللہ پاک کا یہود و نصاریٰ

میں سے اہل کتاب لوگوں کے ذکر کے بعد یہ فرماتا کہ "وَلَئِنْ اَتَیْتَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ بِکُلِّ اٰیَۃٍ مَّا تَبِعُوْا قِبْلَتَکَ وَمَا اَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَھُمْ" اس کو بھی تَوریۃ کی قسم میں شمار کیا گیا ہے۔ اور چونکہ موسٰی کے ساتھ خطاب باری تعالیٰ عزلی جانب سے ہوا تھا۔ لہٰذا یہودیوں نے اپنی توجہ مغرب کی سمت رکھی (یعنی قبلہ بنایا) اور نصاریٰ نے مشرق کی جانب توجہ کی (یعنی اپنا قبلہ شرق جانب رکھا) بدینوجہ اسلام کا قبلہ اُن دونوں قبلوں کے وسط میں رہا۔ اور اس کی بابت پروردگار تعالےٰ نے ارشاد کیا۔ "وَکَذٰلِکَ جَعَلْنٰکُمْ اُمَّۃً وَّسَطًا" یعنی خیاراً۔ مگر بظاہر اس آیت کے لفظ سے توسط کا وہم پیدا ہوتا تھا۔ جس کی امداد مسلمانوں کے قبلہ کے توسط سے ہوتی تھی۔ اور بوجہ اس کے لفظ وَسط دونوں معنوں (خیار۔ اور متوسط) کا احتمال رکھتا تھا۔ اس جگہ لفظ وَسط پر صادق آیا کہ خدا تعالےٰ کو اُس سے موسوم کیا جائے۔ لیکن چونکہ دونوں مذکورہ بالا معنوں میں سے مراد وُہی معنی تھے جو کہ دور تر ہیں۔ یعنی خیار (برگزیدہ) اس لئے یہ آیت تَوریۃ کی مثال ہونے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ آیت مُرشّحہ اور مُوری عنہ کو لازم لیتی ہے جو کہ قولہ تعالےٰ "لِتَکُوْنُوْا شُھَدَاءَ عَلَی النَّاسِ" ہے۔ کیونکہ یہ بات مسلمانوں کے خیار (برگزیدہ) یعنی عدول (ثقہ) ہونیکے لوازم میں سے ہے (گواہی میں عدالت شرط ہے) اور اس آیت کے قبل کی دونوں آیتیں تَوریۃ کی قسم سے ہیں۔ پھر مُرشّحہ کی اور مثال قولہ تعالےٰ "وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدَانِ" ہے کہ نجم کا اطلاق کوکب (ستارہ) پر ہوتا ہے اور اُس کی ترشیح (آرائش) شمس و قمر کا ذکر کرتا ہے اور نجم غیر تنہ دار نبات (جڑی) کو کہتے ہیں۔ اور یہ اس لفظ کے بعید معنی ہیں اور آیت میں یہی معنی مقصود ہیں۔ شیخ الاسلام ابن حجر رح کی تحریر سے منقول ہے کہ قرآن میں قولہ تعالےٰ "وَمَا اَرْسَلْنٰکَ اِلَّا کَآفَّۃً لِّلنَّاسِ" توریۃ کی قسم سے ہے۔ یوں کہ "کَآفَّۃً" کے معنی "مَانِعٌ" ہیں یعنی پیغمبر صلعم لوگوں کو کفر اور خطاکاری سے روکیں۔ اور حرف ھا اس میں مبالغہ کیواسطے ہے۔ اور یہ معنی بعید ہیں اور جلد سمجھ میں آ نیوالے قریبی معنی یہ ہیں کہ اس (کافۃً) سے جامعۃً یعنی جمیعاً (سب کے سب) مراد ہیں۔ لیکن لفظ کافۃ کو اس معنی پر حمل کرنے سے اس بات نے منع کیا کہ اس صورت میں تاکید مؤکد سے مُتراخی (پیچھے جانیوالی) ہو جائے گی۔ اس لئے کہ جس طرح تم "رَاَیْتُ جَمِیْعًا النَّاسَ" نہیں کہتے ویسے ہی "رَاَیْتُ کَآفَّۃً النَّاسَ" بھی نہیں کہہ سکتے +

استخدام - استخدام اور تَوریۃ دونوں باتیں فن بدیع کی بہترین انواع ہیں۔ یہ دونوں امور یکساں ہیں۔ بلکہ بعض علماء نے استخدام کو تَوریۃ پر فضیلت دی ہے۔ علمائے علم بدیع نے استخدام کی تعریف دو طرح پر کی ہے۔ اوّل یہ کہ ایک ایسا لفظ لایا جائے۔ جس کے دو معنی ہوں۔ اور اکثر مراد اُس سے منجملہ دو معنوں کے کوئی ایک معنی لیا جائے پھر اُس معنی مراد کی ضمیر لائی جائے اور اس

سے لفظ کے دوسرے معنی مراد لیئے جائیں۔ یہ طریقہ سکاکی اور اُس کے ہم خیال لوگوں کا ہے۔
اور دوسری تعریف استخدام کی یہ ہے کہ پہلے ایک مشترک لفظ لایا جائے اور اُس کے بعد دو
ایسے لفظ اور لائیں جن میں سے ایک لفظ مشترک لفظ کے کسی ایک معنی پر دلالت کرے۔ اور یہ طریقہ
بدرالدین بن جماعۃ کا ہے اور کتاب المصباح میں یہی مذکور ہے۔ ابن ابی الاصبع نے بھی اسی
طریقہ کی پیروی کی ہے۔ اور اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ "لِکُلِّ اَجَلٍ کِتَابٌ۔ الآیۃ" کو پیش کیا
اس میں لفظ کتاب اَمَدٌ مَحْتُوْم (حتمی مدت) اور کتاب مکتوب (لکھا ہوا نوشتہ) دونوں معنوں کا احتمال
رکھتا ہے۔ اور لفظ اجل پہلے معنی کی اور لفظ یَمْحُو دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے۔ اور ابن ابی
الاصبع کے علاوہ کسی دوسرے عالم نے اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ
وَاَنْتُمْ سُکَارٰی۔ الآیۃ۔ کو بیان کیا۔ اس میں لفظ صلوٰۃ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اُس سے
صلوٰۃ کا فعل اور اُس کا موضع دونوں مراد لیئے جائیں اور قولہ تعالےٰ "حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ"
پہلے معنی کی اور قولہ "اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ" دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ قرآن
میں کوئی مثال سکاکی کے طریقہ پر واقع نہیں ہوئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے اپنی فکر سے
کام لیکر کئی آیتیں اُس کے طریقہ پر نکالی ہیں از انجملہ ایک قولہ تعالےٰ "اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ" ہے۔ کہ امر اللہ
سے تین باتیں مراد ہیں۔ قیامت کا آنا۔ عذاب اور نبی صلعم کی بعثت۔ اور یہاں لفظ امر اللہ
سے اُخیر معنی مراد لیئے گئے ہیں۔ جیساکہ ابن مردویہ سے ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضہ سے
روایت کی ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالےٰ "اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ" کے بارہ میں کہا "محمد (یعنی محمد صلعم آگئے)
اور "فَلَا تَسْتَعْجِلُوْہُ" کی ضمیر اُس پر قیام قیامت اور عذاب مراد لیکر عائد کی گئی ہے۔ اور دوسری بہت
ہی ظاہر مثال ہے۔ قولہ تعالےٰ "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَۃٍ مِّنْ طِیْنٍ" کہ اس سے آدمؑ
مراد ہیں۔ پھر اس پر جو ضمیر عائد کی گئی اُس سے فرزند آدمؑ کو مراد لیا اور اس کے بعد فرمایا "ثُمَّ
جَعَلْنٰہُ نُطْفَۃً فِیْ قَرَارٍ مَّکِیْنٍ" اور اسی طرح قولہ تعالےٰ "لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَآءَ اِنْ تُبْدَ لَکُمْ
تَسُؤْکُمْ" بھی اُسی کی مثال ہے کہ اُس کے بعد فرمایا "قَدْ سَاَلَهَا قَوْمٌ مِّنْ قَبْلِکُمْ" یعنی تم سے
قبل ایک قوم نے دوسری چیزوں کو دریافت کیا ہے۔ کیونکہ پچھلے لوگوں نے اُن اشیاء کی نسبت
سوال نہیں کیا تھا۔ جن کو صحابہ نے دریافت کیا اور وہ اُس کے پوچھنے سے منع کر دیئے گئے۔

التفات ۔ ایک اُسلوب سے دوسرے اُسلوب کیطرف کلام کو نقل کر دینا یعنی اُسلوب اول کے
ساتھ تعبیر کرنے کے بعد تکلم۔ خطاب۔ یا غیبت۔ انہی میں سے ایک کو کسی دوسرے کیطرف نقل کرنا۔
التفات کہلاتا ہے۔ اور اس کی مشہور تعریف یہی ہے۔ اور سکاکی کا قول ہے کہ "یا تو یہی مذکورہ
فوق تعریف ہوگی۔ اور یا کسی ایسے کلام کی دو اسلوب میں سے ایک اسلوب کے ساتھ تعبیر کی جائیگی

جس میں اُس اُسلوب کے سوا دوسرے (متروک) اسلوب کے ساتھ تعبیر کئے جانے کا حق پایا جاتا ہو
التفات کے فوائد بہت ہیں۔ ازانجملہ ایک بات کلام کی طراوت بڑھانا اور بوجہ اس کے کہ خلقی طور پر
انسانی نفوس نئی نئی باتوں کی طرف منتقل ہونے کو پسند کرتے ہیں۔ لہٰذا اس ذریعہ سے قوت سماعت
کو ملال اور پراگندگی سے محفوظ رکھنا ہے۔ اور یہ بھی نفع ہے کہ اس کے ذریعہ سے ایک ہی طریقہ پر برابر
گفتگو کرتے رہنے کی خرابی سے بچ سکتے ہیں۔ غرضکہ یہ تو التفات کا عام فائدہ ہے۔ اور اس کے علاوہ
یہ کلام کے ہر ایک موضع کو اُس کے محل اور موقع کے اختلاف کے لحاظ سے عمدہ عمدہ باریکیوں اور لطیفوں
کے ساتھ خاص بناتا ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چلکر اُس کی مثالیں بیان کرینگے۔ تکلم سے خطاب کیطرف
مُلتفِت ہونا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سننے والے کو آمادہ بنانا اور اُس کو سُننے پر مستعد کرنا منظور ہوتا ہے
گویا کہ متکلم نے مخاطب کی جانب رُخ کر کے اُسے ایسی عنایت کا شرف بخشا۔ جو کہ رُو در رُو ہونے کے ساتھ
مخصوص ہے۔ جیسے قولہ تعالےٰ " وَمَالِيَ لَآ اَعۡبُدُ الَّذِيۡ فَطَرَنِيۡ وَاِلَيۡهِ تُرۡجَعُوۡنَ " اصل " وَالَيۡهِ اَرۡجِعُ
تھی (یعنی اور مَیں اُسی کیطرف رجُوع ہونگا) پھر یہاں تکلم سے خطاب کیجانب التفات کی۔ اور اس کا نکتہ
یہ ہے کہ متکلم (رسول صلعم) نے خود اپنے تئیں نصیحت کرنے کے معرض میں کلام شروع کیا۔ اور اُس
کی مراد یہ بھی کہ اپنی قوم کو نصیحت کرے۔ مگر اسطرح مہربانی کے انداز سے اور یہ بتا کر کہ وہ جو کچھ اپنے واسطے
چاہتا ہے وُہی اُن کے لئے بھی پسند کرتا ہے۔ اور پھر اس وجہ سے کہ وہ (متکلم) اُن کو (اپنی قوم والوں
کو) عذاب الٰہی سے خوف دلانے اور اُنہیں اللہ تعالیٰ کیطرف بُلانے کے مقام میں تھا لہٰذا وہ اُن کی جانب
مُلتفت ہو گیا۔ اس آیت کو یوں التفات کی قسم سے قرار دیا ہے۔ مگر اس میں ایک نظر (کلام) ہے اس
لئے کہ یہ آیت التفات کی قسم سے صرف اُس حالت میں ہو سکتی ہے۔ جبکہ دونوں جملوں میں متکلم
نے اپنے نفس ہی سے خبر دینے کا قصد کیا ہو۔ حالانکہ اس جگہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ کہنا بھی جائز
ہے کہ قولہ " تُرۡجَعُوۡنَ " سے مخاطب لوگ مراد لئے گئے ہوں نہ کہ متکلم نے خاص اپنی ذات کو مراد لیا ہو
اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ " اگر یہ مراد ہوتی تو پھر استفہام انکاری صحیح نہ ہوتا۔ کیونکہ بندہ کا اپنے
آقا کیطرف رجوع لانا اس بات کا مستلزم نہیں ہے کہ اس راجع کے سوا کوئی غیر شخص اُس کی عبادت کرے
پس یہاں یہ معنی ہیں کہ " مَیں کیونکر اُس کی عبادت نہ کروں جس کی طرف مجھے پلٹ کر جانا ہے" اور " وَ
اِلَيۡهِ اَرۡجِعُ " کہنے سے عدول کر کے " وَاِلَيۡهِ تُرۡجَعُوۡنَ " محض اس لئے کہا کہ وہ متکلم بھی اُنھی لوگوں
میں داخل ہے۔ اور باوجود اس بات کے اس التفات نے یہاں ایک عمدہ فائدہ دیا ہے جو یہ ہے
کہ متکلم نے مخاطب لوگوں کو اس بات پر متنبہ بنایا ہے کہ جس ذات پاک کی طرف واپس جانا ہے اُس
کی عبادت کے وجوب میں وہ متکلم بھی اُنھی مخاطب لوگوں کے مانند ہے۔ اور قولہ تعالےٰ " وَاُمِرۡنَا
لِنُسۡلِمَ لِرَبِّ الۡعٰلَمِيۡنَ وَاَنۡ اَقِيۡمُوا الصَّلٰوةَ " بھی ایسے ہی التفات کی مثال ہے۔ اور تکلم سے

غیبۃ کیطرف التفات کرنے کی مثال ہے۔ قولہ تعالےٰ "اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا لِّيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ"
اور اس کی اصل "لِنَغْفِرَ لَكَ" اس کی وجہ یہ ہے کہ سامع کو سمجھا دیا جائے کہ متکلم کا انداز بیان اور اس کا
قصد سامع سے وہ حاضر ہو یا غائب ہر حالت میں یہی ہے۔ اور یہ کہ متکلم اپنے کلام میں ایسے لوگوں
کی مانند نہیں ہے جو کہ تلوّن اور توجہ کا اظہار کرتے ہیں۔ اور پیٹھ پیچھے ایسی گفتگو کرتے ہیں۔ جو روبرو
کلام کے خلاف ہوتی ہے۔ اور اسیطرح ہے قولہ تعالےٰ "اِنَّا اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ"
کہ اس کی اصل "فَصَلِّ لَنَا" ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "اَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا اِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ رَحْمَةً مِّنْ
رَّبِّكَ" اور اصل "رَحْمَةً مِّنَّا" ہے۔ اور قولہ "اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا" تا قولہ "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ
وَرَسُوْلِهٖ" کہ اس کی اصل "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَبِيْ" ہونی چاہئے۔ مگر دو نکتوں کے سبب سے اس بات
سے عدول کیا گیا جن میں سے ایک نکتہ یہ ہے کہ اپنی ذات کی پاسداری کی تہمت دفع کرنا منظور تھا اور
دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مخاطب لوگوں کو بوجہ ذکر کی گئی خصوصیتوں اور صفتوں کے اپنے مستحق اتباع ہونے
آگاہ بنانا مدنظر تھا۔ اور خطاب سے تکلم کیطرف انتقال کی مثال کلام آلہی میں نہیں آئی ہے۔ گو بعض
لوگوں نے قولہ تعالےٰ "فَاقْضِ مَآ اَنْتَ قَاضٍ" کے بعد خدا تعالےٰ کے ارشاد "اِنَّآ اٰمَنَّا بِرَبِّنَا" کو اس
قسم کی مثال قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ التفات کی شرط یہ ہے کہ اس سے ایک ہی چیز مراد ہو۔
یعنی مخاطب اور متکلم دونوں کے صیغوں سے ایک ہی معنی حاصل ہوتے ہوں۔ اور خطاب سے غیبۃ کی
جانب نقل کرنے کی مثال ہے۔ قولہ تعالےٰ "حَتّٰٓى اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ" جسکی اصل
"جَرَيْنَ بِكُمْ" ہونی چاہئے۔ یہاں مخاطب لوگوں کے خطاب سے اُن کے غیر کے ساتھ اُن کے
حکایت حال کیجانب عدول کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ اُن کے کفر اور فعل سے تعجب ظاہر کیا جائے۔ اسلئے
کہ اگر اُن لوگوں کو مخاطب ہی بنانے پر استمرار کیا جاتا تو یہ فائدہ فوت ہو جاتا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس
انتقال کا سبب ہے۔ خطاب کا ابتدائً تمام انسانوں کیطرف ہونا جس میں مومن اور کافر سبھی شریک تھے
اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالےٰ "هُوَ الَّذِيْ يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" لہٰذا اگر یہاں "وَجَرَيْنَ
بِكُمْ" کہا جاتا تو اس سے تمام انسانوں کی مذمت لازم آتی۔ بدیں وجہ اوّل سے دوم کیطرف التفات
اور یہ اشارہ فرمایا کہ اس کلام کا اختصاص اُن لوگوں کے ساتھ ہے۔ جن کی شان اُنہی کی زبان سے آخر
آیت میں ذکر ہوئی ہے۔ اور اس بات کا اصل مدعا خطاب عام سے خطاب خاص کیطرف عدول کرتا ہے
میں کہتا ہوں کہ میں نے بعض کے بزرگوں کا قول اس آیت کی توجیہ میں مذکورہ فوق توجہ کے برعکس دیکھا
ہے اور وہ توجیہ یہ ہے کہ اس خطاب کا آغاز خاص ہے اور اس کا آخری حصہ عام ہے۔ چنانچہ ابن ابی
حاتم نے عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالےٰ "حَتّٰٓى اِذَا كُنْتُمْ
فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ" کے بارہ میں کہا "پہلے اُن لوگوں کی باتیں بیان ہوئیں اور پھر اُن کے

غیر کا ذکر چھیڑ دیا گیا۔ اور خدا تعالیٰ نے "وَجَرَيْنَ بِكُمْ" اسواسطے نہیں فرمایا کہ اُس نے اُن لوگوں کو اُن کے غیروں۔ اور "جَرَيْنَ" کو ان لوگوں اور اُن کے سوا دیگر مخلوق کے ساتھ جمع کر دینا مقصود تھا۔" غرض کہ عبدالرحمٰن بن زید کی عبارت یہ ہے جو اوپر درج ہوئی۔ اور اس سے سلف کے ایسے لطیف معانی پر حد درجہ کا وقوف رکھنا عیاں ہوتا ہے۔ جن کی تلاش میں پچھلے زمانہ کے لوگ مدت ہائے دراز تک سرمارا کرتے ہیں۔ اور اُن کی تحقیق میں اپنی عمر گذار دیتے ہیں تاہم اصل مدعا حاصل نہیں کر سکتے بلکہ فضول تگ و دَو میں پڑے رہ جاتے ہیں۔ اور اس آیت کی توجیہ میں یہ بات بھی ذکر کی گئی ہے کہ وہ لوگ جہاز پر سوار ہونے کیوقت حاضر تھے۔ مگر وہ ہلاکت اور ہوائے مخالف کے غلبہ سے ڈرتے تھے لہذا اُن سے حاضر لوگوں کا ایسا خطاب کیا گیا۔ پھر جبکہ بامرادچلی اور وہ ہلاکت کے خوف سے مطمئن ہو گئے۔ اُسوقت اُن کا وہ حضور قلب باقی نہیں رہا جیسا کہ ابتداء میں تھا۔ اور یہ انسان کی عادت ہے کہ وہ اطمینان قلب کی حالت میں خدا کو بھول جاتا ہے۔ اور جب وہ خدا کیطرف سے غائب ہو گئے تو خدا تعالیٰ نے بھی اُن کا ذکر غائب کے صیغہ سے کیا۔ اور یہ اشارہ صوفیہ کا ہے۔ نیز اسی التفات کی مثال ہے "وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ" "وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ" "ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ۔ يُطَافُ عَلَيْهِمْ" اور اصل میں "عَلَيْكُمْ" ہونا تھا۔ پھر اس کے بعد فرمایا۔ "وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"۔ اور اسطرح التفات کو مکرر کر دیا۔ اور ایسے التفات کی مثال جس میں غَیبَۃ سے تکلم کیجانب نقل کیا ہو قولہ تعالےٰ۔ "اللهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ" ہے۔ اور "وَأَوْحٰى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا" اور "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرٰى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا" اور اس کے بعد دوبارہ غیبۃ کیطرف التفات فرمایا ہے چنانچہ کہا ہے "إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" اور حسن رح کی قرأت "لِيُرِيَهُ" بصیغۂ غائب کے اعتبار سے وہ "بَارَكْنَا" سے دوسرا التفات ہوگا اور "آيَاتِنَا" میں تیسرا التفات ہوگا اور "إِنَّهُ" میں چوتھا التفات۔ زمخشری نے کہا ہے "ان آیتوں اور انہی کی مثل دوسری آیتوں میں التفات کا فائدہ یہ ہے کہ قدرت کے ساتھ تخصیص پر آگاہ بنایا اور اس بات سے متنبہ کیا جائے کہ یہ امر کسی غیر خدا تعالیٰ کی قدرت کے تحت میں داخل نہیں ہے۔ اور غیبت سے خطاب کیجانب التفات کرنے کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا"۔ "أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ" "مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ"۔ "وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا إِنَّ هٰذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً" اور "إِذَا النَّجْمُ أَنْ تَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ" اور التفات کی عمدہ قسم وہ ہے جو کہ سورۃ الفاتحہ میں واقع ہوئی ہے۔ کیونکہ بندہ جس وقت خدائے واحد جل جلالہ کا ذکر کرے اور پھر اُس کی ایسی صفتوں کا بیان کرے جن میں سے ہر ایک

صفت سُنّتِ اِقبال (توجہ) کے باعث ہوئی ہے اور لطف یہ کہ اُن اوصاف کے آخر میں "مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" کا وصف موجود ہے جو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ خداتعالےٰ ہی روزِ جزا کا مالک و مختار کُل ہے تو خود بخود بندہ کی طبیعت بے اختیار ہو کر ایسے اوصاف والی ذات کو حد درجہ کے خشوع (عاجزی) سے مختص بنانے اور اُس سے اہم کاموں میں استعانت کرنے کی خواہاں ہوتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ سورۃ الفاتحہ میں حمد کیلئے غائب کا لفظ اور عبادت کیواسطے مخاطب کا صیغہ اسواسطے اختیار کیا گیا ہے تاکہ اس سے حمد کی عبادت سے رتبہ میں کم ہونے کا اشارہ عیاں ہو۔ کیونکہ آدمی ہم چشم کی حمد کرتا ہے اور اس کی عبادت کبھی نہیں کرتا۔ لہذا اَلْحَمْدُ کا لفظ صیغۂ غائب کے ساتھ اور عبادت کا لفظ صیغۂ مخاطب کے ساتھ استعمال ہوا۔ تاکہ مخاطبت اور مُواجہت کی حالت میں ذاتِ عظیم تعالیٰ کی جانب بڑے رتبہ کی چیز منسوب کیجائے اور یہ ادب کرنے کا طریقہ ہے۔ پھر اسی انداز کے قریب قریب سورۃ کا آخری حصہ بھی آیا ہے۔ اُس میں کہا ہے "اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" اس مقام پر منعم کا ذکر صراحت کے ساتھ کیا اور اُس کی طرف لفظوں میں انعام کا اسناد کیا ہے اور "صِرَاطَ الْمُنْعَمِ عَلَیْهِمْ" نہیں کہا جس میں اسقدر تصریح نہ تھی۔ اور اس کے بعد جبکہ غضب کے ذکر پر پہنچا۔ تو ذاتِ واجب تعالےٰ سے غضب کا لفظ ہی دور کر دیا۔ یعنی لفظوں میں اُس کی نسبت خداتعالیٰ کی طرف نہیں کی بلکہ ایسا لفظ وارد کیا۔ جو کہ فاعل یعنی غاضب کے ذکر سے منحرف ہے۔ چنانچہ اُس نے رُو در رُو عرض حال کرنے کی حالت میں پروردگار کریم کی جانب غضب کی نسبت کرنے سے صاف پہلو بچا لیا اور اسیواسطے "غَیْرَ الَّذِیْنَ غَضِبْتَ عَلَیْهِمْ" نہیں کہا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ جبوقت بندہ نے سزاوار حمد ذات پاک کا ذکر کیا اور اُس پر رَبِّ الْعَالَمِیْنَ۔ رَحْمٰنِ رَحِیْمِ۔ اور۔ مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ، ہونے کی بڑی شاندار صفتیں جاری کیں۔ تو اُسوقت علم کا تعلق ایک ایسے عظیم الشان معلوم کے ساتھ ہو گیا۔ جو اپنے غیر کے سوا معبود اور مُستعان ہونے کا سزاوار ہے۔ لہذا اُس کو اس طرح پر مخاطب بنایا۔ تاکہ اُس کی شان کو عظمت دینے کے خیال سے اُسے مذکورہ صفات کے ساتھ تمیز دیجائے۔ یہانتک کہ گویا بندہ نے عرض کیا "اے وہ ذات پاک جس کی یہ صفتیں ہیں میں تجھی کو عبادت کرنے اور مدد مانگنے کے ساتھ خاص بناتا ہوں نہ کہ تیرے سوا کسی اور کو" اور ایک قول ہے کہ اس بات کی خوبیوں میں سے یہ بھی ہے۔ کہ خلق کا مُبتدا (ابتداء) اُن کا خداتعالےٰ کیطرف سے غائب ہونا۔ اُس کے حضور میں جانے اور اُس سے رُو در رُو گفتگو کرنے سے قاصر رہنا ہی اور پھر یہ بات بھی ہے کہ بندوں کے سامنے پروردگار کی عظمت کا حجاب پڑا ہوا ہے۔ مگر جبکہ انھوں نے خداتعالیٰ کی اُس کے شایانِ شان تعریف کی اور اُس کی ثنا۔ طرازی کے ذریعہ سے اُس کے قرب کا وسیلہ حاصل کر لیا۔ اُس کی محامد کا اقرار کیا۔ اور اپنے لائق حال طریقہ سے عبادت کا حق بجا لاچکے تو اب وہ خداتعالےٰ کو مخاطب بنانے اور اُس سے مناجات کرنیکے اہل ہوئے۔ اور انھوں نے کہا "اِیَّاكَ نَعْبُدُ

وَ اِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ،، یعنی ہم تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔
تنبیہیں :۔ (۱) التفات کی شرط یہ ہے کہ منتقل الیہ میں جو ضمیر ہوتی ہے وہ حقیقت منتقل عنہ کی طرف عائد ہوتی ہو۔ اور اس بنا پر یہ نہیں لازم آتا کہ "اَنْتَ صَدِیْقِیْ" میں بھی التفات ہو (۲) التفات کا دو جملوں میں ہونا بھی شرط ہے۔ اس بات کی تصریح مصنف کشاف اور دیگر لوگوں نے کی ہے۔ ورنہ اُس پر یہ لازم آئیگا کہ وہ ایک غریب (نادر) نوع ہو (۳) تنوخی نے کتاب اقصی القریب میں اور ابن الاثیر وغیرہ علما نے التفات کی ایک غریب (نادر) نوع بیان کی ہے اور وہ فاعل فعل کے خطاب یا تکلم کے بعد فعل کو مبنی لمفعول (فعل مجہول) کر دینا ہے۔ مثلاً "اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" خدا تعالیٰ کا "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ" فرمانا کیونکہ یہاں یہ معنی ہیں کہ اُن لوگوں کے سوا جن پر تو نے غضب فرمایا۔ اور کتاب عروس الافراح کے مصنف نے اس قول میں توقف کیا ہے۔ (۴) ابن ابی الاصبع کا قول ہے "قرآن میں ایک حد درجہ کی انوکھی قسم التفات کی آئی ہے جس کی مثال مجھکو اشعار میں کہیں نہیں ملی۔ اور وہ نوع یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں دو باترتیب مذکور چیزوں کو مقدم کرے اور پھر اُن میں سے پہلے امر کی خبر دیکر اُس کے خبر دینے سے رُوگردانی کرتا ہوا دوسرے امر کی خبر دینے لگے۔ اور اس کے بعد پھر امر اول کی خبر دہی کرے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ وَ اِنَّهٗ عَلٰى ذٰلِكَ لَشَهِیْدٌ" کہ اس میں متکلم انسان کی خبر دیتا ہوا اُس سے پلٹ کر اُس کے رب (خدا تعالیٰ) کی خبر دینے کیطرف جا پہنچا اور پھر خدا تعالیٰ کی خبر دینے سے پلٹتا ہوا دوبارہ انسان کی خبر دینے لگا اور کہا "وَ اِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدِیْدٌ" ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ "اس کا نام التفات الضمائر رکھنا بہت ہی اچھا ہوگا۔ (۵) واحد (ایک) تثنیہ (دو) یا جمع کے خطاب سے دوسرے شخص کے خطاب کیطرف کلام کو منتقل کر دینا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے یہ بات تنوخی اور ابن اثیر نے بیان کی ہے۔ اور اس کی بھی چھ قسمیں ہیں۔ واحد سے اثنین (دو) کیطرف نقل کلام کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "قَالُوْۤا اَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَیْهِ اٰبَآءَنَا وَ تَكُوْنَ لَكُمَا الْكِبْرِیَآءُ فِی الْاَرْضِ" اور واحد سے جمع کیطرف نقل کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ" اثنین (دو) سے واحد کیجانب نقل کلام کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَمَنْ رَّبُّكُمَا یٰمُوْسٰى" اور "فَلَا یُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى" اور جمع کیطرف نقل کرنے کی مثال ہے "وَ اَوْحَیْنَاۤ اِلٰى مُوْسٰى وَ اَخِیْهِ اَنْ تَبَوَّاٰ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُیُوْتًا وَّ اجْعَلُوْا بُیُوْتَكُمْ قِبْلَةً" اور جمع سے واحد کیجانب نقل کلام کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِیْنَ" اور اثنین کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "یٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ۔ تا قولہ تعالیٰ "فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ"۔ (۶) اور ماضی۔ مضارع۔ یا امر سے ایک دوسرے کیجانب نقل کلام ہونا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے۔ اس کی مثال ماضی سے مضارع کیجانب نقل کلام ہونے کی

قولہ تعالےٰ " اَرْسَلَ الرِّیٰحَ ... بِاَمْرٍ خَبِیْرٍ - ... مِنَ السَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ " اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا وَیَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ " اور امر کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے " قُلْ اَمَرَ رَبِّیْ بِالْقِسْطِ وَاَقِیْمُوْا وُجُوْهَكُمْ " وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْكُمْ فَاجْتَنِبُوْا " اور مضارع سے ماضی کیجانب نقل کلام کی مثال ہے قولہ تعالےٰ " وَیَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصُّوْرِ فَصَعِقَ " " وَیَوْمَ نُسَیِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْاَرْضَ بَارِزَةً وَّحَشَرْنٰهُمْ " اور امر کیجانب منتقل ہونے کی مثال ہے " قَالَ اِنِّیْ اُشْهِدُ اللّٰهَ وَاشْهَدُوْا اَنِّیْ بَرِیْٓءٌ " اور امر سے ماضی کی جانب نقل کلام ہونے کی مثال " وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهِیْمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا " ہے۔ اور مضارع کیطرف منتقل ہونے کی مثال ہے " وَاَنْ اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّقُوْهُ وَهُوَ الَّذِیْٓ اِلَیْهِ تُحْشَرُوْنَ " ‌

اطراد - اس بات کا نام ہے کہ متکلم ممدوح کے باپ دادا کے ناموں کا ذکر اسی ترتیب سے کرے جو کہ بحکم ترتیب ولادت انکو حاصل ہے - ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ قرآن میں اس کی مثال خدا تعالیٰ کا وہ قول ہے جو اس نے یوسف ؑ کا حال بیان کرتے ہوئے اُن کی زبانی ارشاد کیا ہے کہ " وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ اٰبَآءِیْٓ اِبْرٰهِیْمَ وَاِسْحٰقَ وَیَعْقُوْبَ " ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ گو معمول اور دستورِ عام کے طور پر آبا کا ذکر یوں ہونا چاہئے - کہ پہلے باپ پھر دادا اور پھر جدِ اعلےٰ کا نام آئے - لیکن یہاں اُسکے خلاف ترتیب رکھی گئی - اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جگہ محض باپ دادا کا نام بیان کرنا ہی مقصود نہ تھا بلکہ یوسف ؑ نے اُن کا ذکر اُن کی اُس ملت (مذہب) کا بیان کرنے کے لئے کیا تھا - جس کی پیروی اُنھوں نے کی تھی - چنانچہ اُنھوں نے سب سے پہلے بانیٔ مذہب کا ذکر شروع کیا اور پھر درجہ بدرجہ اُن لوگوں کے نام لئے جنھوں نے بانیٔ مذہب سے اُس ملت کو اوّلاً فاوّلاً اخذ کیا تھا - اور اس ترتیب کا پورا خیال رکھا - اور اسی کے مانند اولادِ یعقوب ؑ کا یہ قول بھی ہے کہ " نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ اٰبَآئِكَ اِبْرٰهِیْمَ وَاِسْمٰعِیْلَ وَاِسْحٰقَ " ‌

انسجام - اس کا نام ہے کہ کلام بوجہ گنجلک سے خالی ہونے کے ایسا رواں ہو جیسا کہ جاری پانی کا چشمہ اپنی روانی دکھاتا ہے - اور اپنی ترکیب کی سہولت اور شیرینیٔ الفاظ کی وجہ سے قریب قریب ایسا کلام ہو جو کہ رقت کے لحاظ سے بہت آسان معلوم دے اور قرآن از سرتاپا ایسا ہی ہے - اہل بدیع کا قول ہے " نثر میں انسجام قومی ہو تو بلا قصد موزونیت پیدا کرنے کے اُس کی قراءت خود بخود قوتِ انسجام کے باعث ہو جاتی ہے - اور قرآن میں جسقدر موزون عبارتیں واقع ہوئی ہیں وہ انسجام ہی کی قسم سے ہیں اور حسب ذیل ہیں: بحر طویل " فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْیَكْفُرْ " بحر مدید " وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْیُنِنَا " بحر بسیط " فَاَصْبَحُوْا لَا یُرٰٓى اِلَّا مَسٰكِنُهُمْ " بحر وافر - " وَیُخْزِهِمْ وَیَنْصُرْكُمْ عَلَیْهِمْ وَیَشْفِ صُدُوْرَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِیْنَ " بحر کامل " وَاللّٰهُ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ

مُسْتَقِيْمٍ"۔ بحر ہزج "فَالْقُوْهُ عَلٰى وَجْهِ اَبِیْ يَأْتِ بَصِيْرًا"، بحر رجز "وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوْفُهَا تَذْلِيْلًا"۔ بحر رمل "وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُوْرٍ رّٰسِيٰتٍ"، بحر سریع "اَوْ كَالَّذِيْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ"۔ بحر منسرح "اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ"۔ بحر خفیف "لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا"، بحر مضارع "يَوْمَ التَّنَادِ يَوْمَ تُوَلُّوْنَ مُدْبِرِيْنَ"۔ بحر مقتضب "فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ"، بحر مجتث "نَبِّئْ عِبَادِيْۤ اَنِّيْۤ اَنَا الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ"، اور بحر متقارب سے۔ وَاُمْلِيْ لَهُمْ اِنَّ كَيْدِيْ مَتِيْنٌ ؛

اِدْماج - ابن ابی الاصبع کہتا ہے "اِدماج اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک غرض کو دوسری غرض میں یا ایک بدیع کو دوسرے بدیع میں اس طرح داخل وشامل کر دے کہ کلام میں دو غرضوں میں سے صرف ایک غرض یا دو بدیعوں میں سے صرف ایک ہی بدیع ظاہر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْاُوْلٰى وَالْاٰخِرَةِ"، یہاں مبالغہ کا اِدماج مطابقت میں کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا آخرۃ میں منفرد بالحمد ہونا ایسے وقت میں ہوگا جبکہ اُس کے سوا کسی اَور کی حمد نہ کی جائے گی اور یہ بات وقت میں اِنفراد بالحمد کا مبالغہ ہے۔ پھر اگرچہ یہ بات بظاہر مبالغہ عیاں کرنے کے انداز سے بیان ہوئی ہے تاہم بباطن یہ امرِ حقیقت ہے اسواسطے کہ درحقیقت دونوں جہان میں خدا تعالیٰ ہی ربّ الحمد اور اُس کے ساتھ فرد ہونیوالا ہے ۔اھ میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں غرض میں ادماج ہونا کہا جاتا تو بہتر تھا اسواسطے کہ اس سے غرض یہ بھی کہ خدا تعالیٰ کا وصفِ حمد میں منفرد ہونا بیان کیا جائے اور اُسی میں بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) اور جزا کا ذکر بھی چھپُو یا گیا ہے ؛

افتنان - کلام میں دو مختلف فنون لانے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِكْرَامِ" میں فخر اور تعزیت (ماتم پرسی) دونوں باتوں کو باہم جمع کر دیا گیا ہے یوں کہ اللہ جلّ جلالہ نے تمام اصنافِ مخلوقات - انسان - جنات - اور ملائکہ وغیرہ سب کو جو کہ قابلِ حیات ہیں اس آیت میں تسلّی اور تسکین دی ہے اور موجودات کی نیستی کے بعد وصفِ بقا کے ساتھ دس لفظوں میں خود اپنی مدح فرمائی ہے۔ جسکے ساتھ ہی منفرد بالبقاء ہونے کے بعد اپنی ذات پاک کی صفت جلال اور اکرام کے وصفوں سے بھی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِيْنَ اتَّقَوْا" الآیۃ میں مبارکباد اور تعزیت دونوں کو ایک جا کیا گیا ہے اسواسطے وہ بھی افتنان ہی کی مثال ہے ؛

اقتدار - اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک ہی معنی (مطلب) کو کئی صورتوں سے ظاہر کرے۔ جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُسے نظم اور ترکیب کلام پر ایسی قدرت حاصل ہوتی ہے کہ اُسے نظم اور ترکیب کلام پر ایسی قدرت حاصل ہوتی ہے کہ وہ معانی اور اغراض کو متعدد اور طرح طرح قالبوں میں ڈھال سکتا ہے چنانچہ کبھی استعارہ کے لفظ سے۔ گاہے اِرداف کی صورت میں کسی وقت ایجاز کے قالب میں، اور

کہیں حقیقت کے سانچہ میں اپنے مدعا کو ڈھال سکتا ہے۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے "قرآن کے تمام قصص اسی طریقہ پر آئے ہیں کیونکہ تم ایک ہی قصہ کو جس کے معانی ذرا بھی مختلف نہیں ہوتے۔ ایسی مختلف صورتوں میں مذکور اور اس طرح کے متعدد الفاظ کے قالبوں میں ڈھلا ہوا پاؤ گے کہ اگرچہ قریب قریب وہ قصص دو جگہوں میں باہم مشابہ بھی ہوں گے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ اُن کی صورتِ (عبارت) میں بظاہر فرق پایا جائیگا ‌۔

لفظ کا لفظ کے ساتھ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ایتلاف ۔ لفظ کا لفظ کے ساتھ ایتلاف (باہم الفت رکھنا) یہ ہے کہ الفاظ ایک دوسرے کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں۔ یوں کہ غریب لفظ اپنے مثل لفظ کے ساتھ قرین (نزدیک) کیا جائے اور متداول لفظ اپنے مثل کے قرین رہے۔ اور اس بات کا مقصد حُسنِ جوار اور مناسبت کی رعایت ہے۔ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ایتلاف اس طرح ہوتا ہے کہ کلام کے الفاظ معنیٔ مراد کے مناسب حال ہوں۔ یعنی اگر معنی فخیم ہو تو لفظ بھی مُفَخَّم ہو اور معنی مختصر ہوں تو لفظ بھی مختصر رہے۔ ایسے ہی غریب معنی کے لئے غریب لفظ۔ متداول معنی کے واسطے متداول لفظ۔ متوسط معنی کے واسطے ایسا متوسط لفظ جو کہ غرابت اور استعمال کے بین بین ہو آیا کرتا ہے۔ ایتلاف اللفظ باللفظ کی مثال ہے۔ قولہ تعالےٰ " تَاللّٰهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتّٰى تَكُونَ حَرَضًا اَوْ تَكُونَ مِنَ الْهٰلِكِيْنَ "

اس آیت میں خدا تعالےٰ نے قسم کا بہت ہی کم استعمال ہونے والا لفظ یعنی "تا" لایا ہے۔ کیونکہ باء اور واو کی نسبت "تاء" کا استعمال قسم میں بہت ہی کم ہے۔ اور عام لوگوں کی سمجھ سے بھی بعید تر۔ پھر ایسے افعال کے صیغوں میں سے جو کہ اسماء کو نصب اور خبروں کو رفع دیا کرتے ہیں۔ بہت ہی غریب صیغہ وارد کیا۔ کیونکہ تفتؤ کی نسبت تزال کا صیغہ افہام سے قریب تر اور اکثر استعمال ہونیوالا تھا۔ اور ایسے ہی ہلاکت کے معنی کے لئے بھی نہایت غریب (نادر) لفظ لایا جو کہ حَرَض ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ نظم (تسلسل عبارت میں وضع کے حُسن نے یہی اقتضاء (خواہش) کیا کہ غرابت میں ہر ایک لفظ اپنی ہی جنس کے لفظ سے قریب کیا جائے۔ اور حُسنِ جوار اور معانی کے الفاظ سے ایتلاف رکھنے کی رعایت ملحوظ رہے۔ تاکہ الفاظ وضع میں باہم ایک دوسرے کے معادل (مساوی) رہیں اور نظم عبارت میں اُن کا باہمی تناسب قائم رہ سکے۔ اور جبکہ اس مفہوم کے سوا دوسرے مفہوم کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا اُسوقت کہا " وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ " اس آیت میں تمام الفاظ ایسے متداول لایا جن میں کوئی غرابت نہیں ہے۔ اور ایتلاف اللفظ بالمعنی کی مثال ہے۔ قولہ تعالےٰ " وَلَا تَرْكَنُوْا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ " چونکہ ظالم کیطرف میل کرنا اور اُس پر بھروسا کرنا بغیر اسکے کہ اُس کے ساتھ ظلم میں شریک ہوئے ہوں۔ اس بات کا موجب ہوا کہ اُس ظالم کے دوست پر بھی عذاب ہو۔ اگرچہ وہ ظلم کے عذاب سے کم سہی اسی واسطے یہاں مَس کا لفظ لایا جو کہ اِحراق (جلانے) اور اِصطلاء (آگ میں تپانے) سے کم درجہ پر ہے۔ اور قولہ تعالےٰ " لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ " میں اکتساب کا لفظ لایا۔ جو کہ کُلفت کا مُشعر اور گناہ

کی جانب میں بوجہ اپنے ثقل کے مبالغہ کے لئے مفید ہے۔ اور ایسے قولہ تعالےٰ "فَكُبْكِبُوا فِيهَا" میں
کُبْکِبُوا کا لفظ کُبُّوا" کے لفظ سے بلیغ تر ہے اس واسطے کہ وہ دوزخی لوگوں کے دوزخ میں سختی اور بُری
طرح اوندھے منہ ڈالے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ" يَصْرِخُونَ کی
نسبت زیادہ بلیغ ہے۔ کیونکہ اس میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ لوگ معمولی حد سے باہر زور کے ساتھ
اور بُری طرح چیختے اور چلاتے ہونگے۔ قولہ تعالےٰ "أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ" میں مقتدر کا لفظ "قادر"
سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں زیادہ قدرت حاصل ہونے کا اشارہ پایا جاتا ہے۔ ایسی قدرت جس کا کوئی
رد نہیں۔ اور نہ اس میں کوئی تعصب (پیچھا اوبیا) ڈال سکتا ہے۔ اسی کے مثل "وَاصْطَبِرْ" بھی "صبر" سے
سے بلیغ تر ہے۔ اور الرحمٰن۔ الرحیم کی نسبت ابلغ ہے۔ کیونکہ رحیم کا لفظ اسیطرح لطف اور رفق (نرمی)
کا مشعر ہے جس طرح کہ رحمٰن فخامت اور عظمت کا مشعر ہے۔ اور "سَقَى" اور "أَسْقَى" کے مابین جو
فرق ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے۔ کیونکہ سقی ایسی چیز کے لئے بولا جاتا ہے۔ جس کے پینے میں کسی قسم کی
کلفت نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے خدا تعالےٰ نے اس لفظ کو جنت کی پینے کی چیزوں کے بارہ میں وارد کیا
اور فرمایا ہے "وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا" اور اسقی کا لفظ اُس شئے کے لئے استعمال کیا گیا ہے
جبکہ پینے میں کلفت (تکلیف) ہوتی ہے۔ اور اسی لئے وہ دنیاوی شراب (پینے کی چیز) کے ذکر میں وارد
ہوا اور خدا تعالےٰ نے فرمایا "وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا" اور "لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا" کیونکہ
دنیا میں پینے کی چیز کبھی کلفت سے خالی نہیں ہوتی ؟

استدراک اور **استثنا**۔ ان دونوں کے منجملہ بدیع ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ لغوی معنی کی دلالت
سے زائد کسی قسم کی خوبی کو شامل ہوں۔ **استدراک** کی مثال قولہ تعالےٰ "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا
قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا" کہ یہاں پر اگر خدا تعالےٰ محض اپنے قول "لَمْ تُؤْمِنُوا" پر کمی کر لیتا
تو اس بات سے بادیہ نشینانِ عرب کو نفرت دلانے والا بن جاتا۔ کیونکہ انھوں نے بغیر دلی اعتقاد کے
صرف شہادتین کے زبانی اقرار ہی کو ایمان لانا خیال کیا تھا۔ لہٰذا بلاغت نے استدراک کا ذکر واجب
بنایا۔ تاکہ معلوم ہو کہ ایمان قلب اور زبان دونوں کی موافقت کا نام ہے۔ اور اگر تنہا زبان سے اقرار
شہادتین کیا جائے تو اس کا نام اسلام ہوگا نہ کہ ایمان۔ اور پھر اللہ پاک نے اپنے قول "وَلَمَّا
يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" سے اس کی مزید توضیح بھی کر دی۔ اس لئے جبکہ استدراک ظاہر کلام
اشکال کو دور کر کے اُسے واضح بنانے پر متضمن پایا گیا تو اس کو محاسن کلام میں شمار کر لیا گیا۔ اور استثناء
کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا" یہاں پر اس صیغہ (لفظ)
کے ساتھ اس مدت کی خبر دہی حضرت نوح، کے اپنی قوم پر ایسی بددعا کرنے کے عذر کی تمہید بن جاتی ہے
جس بددعا نے اُن کی قوم کو بالکل غارت اور ہلاک کر ڈالا۔ اس لئے کہ اگر "فَلَبِثَ فِيهِمْ تِسْعَمِائَةٍ فـ

خمسین عاماً ، کہا جاتا تو اُس میں ہرگز اتنی تہویل دہول دلانیوالی بات (نہ ہوتی جتنی کہ پہلی عبارت میں ہے ۔ یوں کہ پہلی عبارت میں سب سے اوّل الف کا لفظ کان میں پڑکر سامع کو باقی کلام کے سننے سے اپنی جانب مشغول بنالیتا ہے اور اُس کے بعد جب استثناء کا لفظ آتا ہے تو پہلے گزر چکی حالت کے بعد اُس میں کوئی ایسا اثر نہیں پایا جاتا ۔ جو کہ سامع کے دل سے لفظ الف کے ذکر کی ہیبت کم یا زائل کرسکے ؛

اِقتصاص ۔ اس کا ذکر ابن فارس نے کیا ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک سورۃ میں کوئی کلام اُسی سورۃ یا دوسری سورۃ کے کسی کلام کی یاد دلاتا ہو (اُس سے مُقتص ہو) مثلاً قولہ تعالےٰ ۔ وَاٰتَيْنَاهُ اَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَاِنَّهُ فِي الْاٰخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِيْنَ ، اس آیت سے ثابت ہوتا ہے ۔ کہ آخرت میں بھی عمل صالح ہوں گے کیونکہ لفظ " صالحین " اسی بات پر دلالت کررہا ہے ۔ حالانکہ آخرت تو محض ثواب پانے کا مقام ہے نہ کہ دار العمل ۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ آیت قولہ تعالےٰ " وَمَنْ يَاْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصّٰلِحٰتِ فَاُولٰٓئِكَ لَهُمُ الدَّرَجٰتُ الْعُلٰى " سے مُقتص ہے ۔ اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالےٰ وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّيْ لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِيْنَ ، کہ یہ قولہ تعالےٰ " فَاُولٰٓئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُوْنَ " سے ماخوذ ہے ۔ اور قولہ تعالےٰ " وَيَوْمَ يَقُوْمُ الْاَشْهَادُ " ، چار آیتوں سے مُقتص ہے ۔ کیونکہ گواہی دینے والے لوگ چار ہیں ۔ اوّل ملائکہ قولہ تعالےٰ " وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَّشَهِيْدٌ " میں ۔ دوّم انبیاء قولہ تعالےٰ " فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِيْدٍ وَّجِئْنَا بِكَ عَلٰى هٰٓؤُلَآءِ شَهِيْدًا " میں ۔ سوّم امت محمد صلعم قولہ تعالےٰ " لِتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ " میں ۔ اور چوتھے اعضائے جسم جن کا بیان قولہ تعالےٰ " وَيَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ ۔ الاٰية " میں ہے ۔ اور قولہ تعالےٰ " وَيَوْمَ التَّنَادِ " تخفیف اور تشدید دونوں طریقوں کے ساتھ قرأت کیا گیا ہے ۔ اوّل قولہ تعالےٰ وَنَادٰٓى اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ اَصْحٰبَ النَّارِ " سے ماخوذ ہے اور دوّم یعنی مشدد قرأت قولہ تعالےٰ " يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ اَخِيْهِ " سے اخذ ہوا ہے ؛

اِبدال کسی حرف کی جگہ دوسرے حرف کو لانے کا نام ہے ۔ ابن فارس نے اس کی مثال " فَانْفَلَقَ " یعنی " فَانْفَرَقَ " بتائی ہے اور کہا ہے کہ اسی لئے خدا تعالےٰ نے اس کے بعد " فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيْمِ " فرمایا اور لام اور راء یہ دونوں حرف باہم متعاقب ہیں ۔ اور خلیل سے قولہ تعالےٰ " فَجَاسُوْا خِلٰلَ الدِّيَارِ " کے بارہ میں مروی ہے کہ یہاں " فَحَاسُوْا " مراد لیا گیا ہے ۔ مگر حا کی جگہ پر جیم آگئی اور اس کی قرأت حا کے ساتھ بھی گئی ۔ اور فارسی نے " اِنِّيْ اَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ " کو بھی ابدال ہی کی قسم سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں خیر کی جگہ خیل (گھوڑے) کا لفظ تھا اور وُہی مُراد ہے ۔ اور ابو عبیدہ نے قولہ تعالےٰ " اِلَّا مُكَآءً وَّتَصْدِيَةً " کو بھی اسی

باب سے قرار دیا ہے۔

تاکید المدح بما یشبہ الذم۔ ایسے کلام کے ساتھ مدح کی تاکید کرنا جو کہ ذم سے مشابہ ہو۔ **ابن ابی الاصبع** کہتا ہے۔ کہ اس کی مثال قرآن میں نہایت عزیز الوجود ہے۔ اور میں نے صرف ایک آیت اس کی مثال میں پائی ہے جو یہ ہے۔ قال تعالے "قُلْ یٰۤاَهْلَ الْكِتٰبِ هَلْ تَنْقِمُوْنَ مِنَّاۤ اِلَّاۤ اَنْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ۔ الآیۃ" کیونکہ استفہام کے استثناء کا اُن کے مومنین پر ایمان کا عیب لگانے کے عنبا پر بطور توبیخ کے آنا اس بات کا وہم دلاتا ہے کہ اس کے بعد آنیوالا کلام اس طرح کا ہوگا جو کہ ایمان کے فاعل پر مذمت کے الفاظ سے خفا ہونے کا موجب ہو۔ مگر جبکہ استثناء کے بعد ایسا کلام آیا جو ایمان کے فاعل کی مدح واجب ٹھیرتا ہے۔ تو اُسوقت یہ کلام تاکید المدح بما یشبہ الذم کو متضمن ہوگیا۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالے "وَمَا نَقَمُوْۤا اِلَّاۤ اَنْ اَغْنٰىهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ مِنْ فَضْلِهٖ" اور قولہ تعالے "اَلَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ اِلَّاۤ اَنْ یَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ" بھی اسی کی مثال ہے۔ اسواسطے کہ استثناء کا ظاہر یہ بیان کرتا ہے کہ اُس کا مابعد مقتضی اخراج (نکال ڈالنے کا خواہاں) حق ہے۔ پھر جبکہ وہ ایسی مدح کی صفت نکلا جو کہ اکرام (عزت کرنے) کی خواہاں ہے نہ کہ اخراج کی تو معلوم ہوا کہ وہ تاکید المدح بما یشبہ الذم کے سے ہے۔ اور **تنوخی** نے کتاب **اقصی القریب** میں قولہ تعالے "لَا یَسْمَعُوْنَ فِیْهَا لَغْوًا وَّلَا تَاْثِیْمًا اِلَّا قِیْلًا سَلٰمًا سَلٰمًا" کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں پر "سَلٰمًا سَلٰمًا" کو جو کہ "لغو اور تاثیم" کا ضد (خلاف) ہے مستثنیٰ کیا گیا اور یہ بات لغو اور تاثیم کے منتفی ہونے کی مؤکد ہو گئی۔ ۱۲

تفویف۔ اس کو کہتے ہیں کہ کلام کرنے والا شخص مختلف اور بہت سے معانی مدح۔ وصف۔ اور اس کے سوا دیگر فنون کی قسم سے اس طرح لائے کہ ہر ایک فن (معنی) میں ایک جملہ اپنے ساتھ کے دوسرے فن کے جملہ سے بالکل جدا گانہ ہو مگر اسی کے ساتھ جملوں کو وزن میں باہم برابر ہونا چاہئے۔ اور یہ بات بڑے بڑے اور اوسط درجہ کے اور چھوٹے چھوٹے جملوں میں سب ہی میں ہوا کرتی ہے طویل جملوں میں تفویف کی مثال ہے "اَلَّذِیْ خَلَقَنِیْ فَهُوَ یَهْدِیْنِ وَالَّذِیْ هُوَ یُطْعِمُنِیْ وَیَسْقِیْنِ وَاِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفِیْنِ وَالَّذِیْ یُمِیْتُنِیْ ثُمَّ یُحْیِیْنِ"، اور متوسط جملہ میں **تفویف** آنے کی مثال ہے۔ "تُوْلِجُ الَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَتُوْلِجُ النَّهَارَ فِی الَّیْلِ وَتُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ"۔ **ابن ابی الاصبع** نے کہا ہے کہ تفویف مرکب چھوٹے چھوٹے جملوں کی قسم سے قرآن میں نہیں آئی ہے۔

تقسیم۔ موجود چیزوں کی قسموں کے استیفا (ایک ایک کر کے پورا گنا دینے کا) نام ہے نہ کہ اُن چیزوں کی اقسام کا جو عقلاً ممکن ہوتی ہیں۔ مثلاً "فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ

سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ" اسی طرح دنیا ان تینوں قسم کے انسانوں سے کبھی خالی نہیں رہتی۔ یا گنہگار لوگ ہیں جو اپنی جان پر ظلم کرتے ہیں۔ یا نیک کاموں پر سبقت کرنیوالے ہیں، اور یا ان دونوں باتوں کے مابین اوسط درجہ کے لوگ ہیں جو میانہ روی کے ساتھ اس کو بھی عمل میں لاتے ہیں اور اُس کو بھی۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالےٰ "كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْئَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ" اور اسی طرح قولہ تعالےٰ "مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ" بھی ہے کہ اس میں زمانہ کی تینوں قسموں کا استفاء کر لیا ہے اور اب زمانہ کی ان کے سوا کوئی چوتھی قسم ہی نہیں۔ اور قولہ تعالےٰ "وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ" اس میں مشی (چلنے کی صفت) کے لحاظ سے مخلوق کی سب قسموں کا استفاء ہو گیا۔ اور قولہ تعالےٰ "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ" اس میں ذاکر (ذکر کرنیوالے) کی تمام ہیئتوں کا استفاء کر لیا۔ اور قولہ تعالیٰ "يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا" اس آیت میں متزوج لوگوں کے تمام احوال کا استفاء کر لیا اور ان چار حالتوں کے سوا اُن کی کوئی پانچویں حالت ہوتی ہی نہیں۔

تدبیج۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم چند رنگتوں کا ذکر اُن کے ساتھ توریۃ اور کنایۃ کرنے کے قصد سے ذکر کرے۔ **ابن ابی الاصبع** کہتا ہے" اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ" کہ اس سے شتبہ اور واضح طریقوں (راستوں) کا کنایہ مراد ہے اسواسطے کہ سفید (روشن) راستہ وہ راستہ ہے۔ جس پر بہت کثرت کے ساتھ رہروی ہوتی ہے۔ اور یہی راستہ تمام دیگر راستوں کی نسبت واضح اور صاف ہوتا ہے۔ اور اُس سے کم درجہ پر سرخ راہ اور سرخ راہ سے ادنیٰ درجہ پر سیاہ راستہ ہے گویا کہ یہ دونوں راستے ویسے ہی خفاء (پوشیدگی) اور التباس (اشتباہ) کی حالت میں ہوتے ہیں۔ جس طرح بخلاف ان کے سفید اور روشن راہ ظاہر اور واضح پائی جاتی ہے۔ اور چونکہ یہ تینوں مذکورہ بالا رنگتیں آنکھوں کے سامنے نمایاں ہونے میں طرفین (دونو کناروں اعلےٰ وادنیٰ) اور واسط (متوسط درجہ) کے تین درجوں پر منقسم ہیں کہ اُن میں سے ظاہر ہونے میں طرفِ اعلےٰ بیاض (سفیدی) ہے، اور خفاء میں طرف ادنیٰ سواد (سیاہی) ہے۔ اور سرخ رنگ ان دونوں حالتوں کے بین بین ہے لہٰذا رنگتوں کی وضع ترکیبی کے اعتبار سے یہ مراتب قرار دیئے گئے پھر پہاڑوں کی رنگتیں بھی انہی تینوں رنگتوں کے دائرہ سے خارج نہیں ہوتیں اور ہر ایک ایسے علم (نشان اور جھنڈے) کے ذریعہ سے جو کہ ہدایت کے لئے نصب کیا گیا ہو رہنمائی کئے جانے کی تقسیم بھی اسی مذکورۂ فوق تقسیم کے طور پر ہوتی ہے۔ بدیں وجہ آیت کریمہ میں بھی ایسی ہی تقسیم آئی اور اس طرح اُس میں

ترشیح اور تقسیم کی صحت کا حصول ہوا۔

تمکین۔ اس بات کا نام ہے کہ متکلم بہت سی ایسی چیزوں میں سے جو کہ سب ایک دوسرے کی قائم مقام بن سکتی ہیں۔ صرف ایک ہی چیز کو مقصود بالذکر بنالے۔ اور اس کی وجہ یہ ہو کہ ذکر کی جانیوالی شے میں کوئی نکتہ ایسا پایا جاتا ہے جو اُسے اُس خصوصیت کا مستحق قرار دیتا ہے۔ اور اُس کے لائے جانے کو اس کے ماسوا پر ترجیح دیتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرٰى" یہاں دوسرے ستاروں کے ہوتے ہوئے شعریٰ ہی کو مخصوص طور پر ذکر کیا گیا۔ حالانکہ خدا تعالےٰ ہر ایک شئے کا رب (پروردگار) ہے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل عرب میں "اِبْنُ اَبِیْ کَبْشَةَ عَبْدُ الشِّعْرٰی" نامی ایک شخص ظاہر ہوا تھا۔ اور اُس نے لوگوں کو اس ستارہ کی عبادت پر متوجہ کیا تھا۔ لہٰذا خداوند کریم نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی اور ذکر کیا کہ بیشک خدائے پاک اس شعریٰ کا بھی خالق ہے۔ جس میں ربوبیت کا ادّعا کیا گیا ہے۔

تجرید۔ اس کو کہتے ہیں کہ ایک صاحب صفت امر سے دوسرا امر اُسی کے مثل الگ کرلیں۔ اور اس بات کا مدعا یہ ہوتا ہے کہ پہلے صاحب صفت امر کا اُس صفت کے کمال میں مبالغہ عیاں کیا جائے۔ مثلاً "لِیْ مِنْ فُلَانٍ صَدِیْقٌ حَمِیْمٌ" یہاں پر رجل صدیق سے ایک دوسرا شخص اُسی کا مثل صفت صداقت سے متصف الگ کیا گیا۔ اور جیسے "مَرَرْتُ بِالرَّجُلِ الْکَرِیْمِ وَالنَّسَمَةِ الْمُبَارَکَةِ" کہ اس جگہ رجل کریم سے اُسی کا مثل دوسرا شخص الگ کیا گیا جو کہ برکت کی صفت سے متصف ہے اور پھر اس آخر کو اُسی رجل کریم پر اس طرح عطف کیا کہ گویا وہ اُس کا غیر ہے۔ حالانکہ در اصل وہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ اور قرآن کریم میں تجرید کی حسب ذیل مثالیں ہیں "لَهُمْ فِیْهَا دَارُ الْخُلْدِ" اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ جنت میں دار الخلد ہے۔ لہٰذا گویا کہ یہاں دار سے ایک اور دار (گھر) کی تجرید ہوئی ہے۔ اس مثال کا ذکر کتابُ المحتسب میں آیا ہے۔ اور اسی کی مثال قولہ تعالےٰ "یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَیُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ" اس اعتبار پر بتائی گئی ہے کہ یہاں میّت سے نطفہ مراد ہے۔ **زمخشری** کا قول ہے۔ اور عُبید بن عُمیر کی قرأت "فَکَانَتْ وَرْدَةٌ کَالدِّهَانِ" رفع کے ساتھ "حَصَلَتْ مِنْهَا وَرْدَةٌ" کے معنی میں تجرید کی قسم سے ہے۔ اور یہ بھی قرأت کی گئی ہے کہ "یَرِثُنِیْ وَارِثٌ مِنْ اٰلِ یَعْقُوْبَ" **ابن جنی** کہتا ہے "یہی امر تجرید ہے۔ یوں کہ زکریاؑ کی مراد خدا تعالیٰ سے ایک ولی بخشنے کی خواہش تھی جو کہ آلِ یعقوب کا وارث ہو۔ حالانکہ وہ خود ہی وارث تھے۔ پس گویا کہ انہوں نے ایک اور وارث کی تجرید کی اور اسی بنا پر "وارثًا" کہا۔

تعدید۔ مفرد الفاظ کے ایک ہی سیاق (انداز) پر واقع کرنے کا نام ہے اور یہ بات زیادہ تر صفات میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزِیْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَکَبِّرُ" اور قولہ تعالےٰ "اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ الْحَامِدُوْنَ

الآیة" اور قولہ تعالےٰ " مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ - الآیة "

ترتیب۔ موصوف کے اوصاف کا اُن کی خلقت طبیعی کی ترتیب کے اعتبار پر اس طرح وارد کرنا کہ اُن کے مابین کوئی زائد وصف داخل نہ ہونے پائے۔ عبد الباقی یمینی نے اس کی مثال قولہ تعالےٰ "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا" اور قولہ تعالےٰ "فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا - الآیة" کے ساتھ دی ہے۔

ترقی اور تدلّی۔ ان دونوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔

تضمین - اس کا اطلاق کئی چیزوں پر ہوتا ہے۔ از انجملہ ایک یہ ہے کہ کسی لفظ کو اُس کے غیر کے موقع پر واقع کیا جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ واقع شدہ لفظ اُسی دوسرے لفظ کے معنی کو شامل ہوتا ہے۔ یہ مجاز کی ایک نوع ہے۔ اور اُسی کے بیان میں پہلے ذکر کی جا چکی ہے دوسری بات یہ ہے کہ کسی امر میں کوئی ایسے معنی حاصل ہوں جن کی تعبیر کرنیوالے اسم کا ذکر اُس امر میں نہیں آیا ہے۔ اور یہ بات ایجاز کی ایک نوع ہونے کے سبب سے بیشتر اپنے موقع پر بیان ہو چکی ہے۔ تیسری بات تضمین کے ساتھ مابعد الفاصلة کا تعلق ہے اور اس کا ذکر فصل کی نوع میں کیا گیا ہے۔ چہارم یہ کہ اثنائے کلام میں تاکید معنی یا ترتیب نظم کے قصد سے غیر کا کلام درج کر لیا جائے اور یہی بات بدیعی (تضمین کی) نوع ہے۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے "میں نے قرآن میں بجز دو موضع کے اور کہیں اس نوع کی مثالیں نہیں پائیں اور وہ دو مواضع ایسے ہیں جو کہ توریت اور انجیل کی دو فصلوں پر شامل ہیں۔ (۱) قولہ تعالےٰ "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ - الآیة" اور (۲) قولہ تعالےٰ "مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ - الآیة"۔ اور ابن النقیب وغیرہ نے تضمین کی مثال میں اُن آیتوں کو پیش کیا ہے۔ جن میں مخلوق کے اقوال حکایت کیے گئے ہیں۔ جیسے کہ خدا تعالےٰ نے فرشتوں کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا"، اور منافقین کا یہ قول نقل کیا ہے "أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ"، "وَقَالَتِ الْيَهُودُ"، اور "وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ" وغیرہ اور ابن النقیب ہی کہتا ہے کہ "اسی طرح وہ قوتیں بھی تضمین میں شمار کیجاتی ہیں جن کے اندر عجمی زبانوں کے لغات لائے گئے ہیں۔

اجناس۔ (تجنیس) دو لفظوں کا تلفظ میں باہم متشابہ ہونا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔ کتاب "کنز البراعة" میں آیا ہے کہ "اس کا فائدہ کلام کے بغور سننے کیطرف توجہ دلانا ہے کیونکہ الفاظ کا باہم مناسب ہونا اُن کی جانب ایک طرح کی توجہ اور غور کرنے کی خواہش دلاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ جسوقت لفظ مشترک کا حمل ایک معنی پر کیا جائے اور پھر اُسی لفظ کو دوسری مراد سے

لائیں تو خواہ مخواہ طبیعت میں ایک طرح کا شوق اُس کی جانب پیدا ہو جاتا ہے۔ جناس کی نوعیں بکثرت ہیں۔ ازانجملہ ایک جناس تام ہے اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ دونوں مجانس لفظ حروف کی انواع، تعداد، اور ہیئتوں میں ایکساں ہوں۔ مثلاً قولہ تعالے " وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ " اور قرآن میں جناس تام کی اس کے سوا اور کوئی مثال واقع نہیں ہوئی ہے۔ مگر شیخ الاسلام ابن حجر نے ایک اور جگہ بھی استنباط کی ہے اور وہ یہ ہے قال تعالے " يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ " اور بعض علماء نے پہلی آیت کے نوع جناس سے ہونیکا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اُس میں دونوں جگہوں پر " اَلسَّاعَة " کا لفظ ایک ہی معنی میں آیا ہے۔

تجنیس۔ لفظ کے موافق اور معنی کے باہم مخالف ہونے کو کہتے ہیں۔ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ دو لفظوں میں سے ایک لفظ حقیقت ہو۔ اور دوسرا مجاز بلکہ دونوں حقیقت ہی ہوتے ہیں۔ اور قیامت کا زمانہ اگرچہ دراز ہے مگر خدا تعالے کے نزدیک وہ ایک ہی ساعت کے حکم میں ہے لہذا قیامت پر لفظ ساعت کا اطلاق مجاز ہے اور آخرۃ پر اُس کا اطلاق حقیقت ہے۔ اور اس بات کے ذریعہ سے کلام کا تجنیس سے خروج ہو جاتا ہے کہ مثلاً اگر تم کہو " رَكِبْتُ حِمَاراً وَلَقِيتُ حِمَاراً " اور اس سے کُند ذہن اور احمق آدمی مراد لو۔ اور تصحیف بھی تجنیس ہی کی قسم سے ہے۔ اور اُس کا نام تجنیس خطی اس لحاظ سے رکھا جاتا ہے کہ حروف کا اختلاف صرف نقطوں میں پایا جائے۔ جیسے کہ قولہ تعالے " وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ " پھر اُسی کی ایک قسم ہے **محرّف** یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ حرکات میں اختلاف واقع ہو۔ جیسے قولہ تعالے " وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُنْذِرِينَ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ " اور اس مثال میں **تصحیف** اور **تحریف** دونوں باتیں جمع ہو گئی ہیں۔ قال تعالے " وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا " اور تجنیس کی ایک قسم **ناقص** بھی ہے یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ متجانس الفاظ تعداد حروف میں باہم مختلف ہوتے ہیں۔ اب اس میں یہ بات ایکساں ہے کہ زیادہ کیا گیا حرف کلمہ کے اول میں ہو یا وسط میں اور یا اخیر میں۔ مثلاً قولہ تعالے " وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ " اور " كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ " اور ایک قسم تجنیس کی **مُذَیَّل** اس طور سے کہ دو متجانس لفظوں میں سے کسی ایک لفظ کے اول یا آخر میں ایک حرف سے زیادہ حروف بڑھا دیئے جائیں اور بعض علماء نے اول کلمہ میں حروف کی زیادتی کی جانب والی تجنیس کا نام **متوّج** رکھا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالے " وَانْظُرْ إِلَىٰ إِلَٰهِكَ " " وَلَٰكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ " " مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ " " إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ " " مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ " اور منجملہ اقسام تجنیس کے ایک قسم

تجنیس مضارع بھی ہے۔ اس کی یہ صورت ہے کہ دو کلمے کسی ایسے حرف میں مختلف ہوں جو کہ مخرج میں دوسرے حرف کے قریب قریب ہے۔ اس بات کا کوئی لحاظ نہ ہوگا کہ وہ مختلف حرف کلمہ کے اول میں ہے یا وسط میں اور یا آخر میں مثلاً قولہ تعالےٰ "وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ"۔ پھر تجنیس کی ایک اور قسم تجنیس لاحق ہے۔ اس میں دو کلموں کا باہمی اختلاف غیر متقارب المخرج حرف میں ہوا کرتا ہے۔ اور حرف مختلف کے اول، وسط، اور آخیر کلمہ میں ہونے کی حالت قسم سابق کے مانند یکساں ہے۔ جیسے قولہ تعالےٰ "وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ"، "وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ"، "ذَٰلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ"، "وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ" اور تجنیس المرفق بھی اس کی ایک قسم ہے۔ یہ اس طرح کی ہوتی ہے۔ کہ اس کی ترکیب ایک پورے کلمہ اور دوسرے کلمہ کے بعض حصہ سے ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ" ان کے علاوہ تجنیس کی حسب ذیل اور قسمیں بھی ہیں۔ تجنیس لفظی۔ دو کلموں کا اختلاف ایسے مناسب حرف میں ہو جو کہ دوسرے کلمہ کے مختلف حرف سے لفظی مناسبت رکھتا ہے۔ مثلاً ضاد اور ظا کا اختلاف قولہ تعالےٰ "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" تجنیس قلب دو کلموں کے ترتیب حروف میں مختلف ہونے کو کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ" تجنیس اشتقاق اس کی یہ صورت ہے کہ دو کلموں کے مختلف حروف اصل اشتقاق میں جاکر باہم جمع ہوجاتے ہوں اور اس کو مقتضب بھی کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ"، "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ" اور "وَجَّهْتُ وَجْهِيَ" تجنیس اطلاق۔ اس کی یہ وضع ہے کہ دو کلموں کے مختلف حروف فقط مشابہت میں باہم جمع ہو جاتے ہوں مثلاً قولہ تعالےٰ "وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ"، "قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ"، "لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي"، "وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ"، "اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ" اور قولہ تعالےٰ "وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ" قولہ تعالےٰ "فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ"۔

تنبیہ۔ چونکہ جناس معنوی محاسن کی قسم سے نہیں بلکہ صرف لفظی محاسن میں داخل ہے اسی وجہ سے معنی کی قوت کے وقت اس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ"، اس مقام پر کسی کی طرف سے یہ سوال ہوا تھا کہ یہاں خدا تعالےٰ نے "وَمَا أَنْتَ بِمُصَدِّقٍ" کیوں نہیں فرمایا حالانکہ اس بات کے کہنے سے وہی معنی ادا ہو سکتے تھے جو کہ "بِمُؤْمِنٍ" کے لفظ نے ادا کئے ہیں اور طرہ بر آں تجنیس کی رعایت بھی ہوئی جاتی تھی؟ اور اس سوال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ "مُؤْمِنٍ لَنَا" میں جو معنی ہیں وہ "مُصَدِّقٍ" میں نہیں پائے جاتے۔ کیونکہ تمہارے قول "فُلَانٌ مُصَدِّقٌ لِي" کے معنی یہ ہیں کہ اس شخص نے مجھ سے صَدَقْتَ کہا۔ اور "مُؤْمِنٍ" کے معنی تصدیق کی رعایت کے ساتھ

ہی اُمن عطا کیئے کے بھی ہیں۔ اور اُن لوگوں کا مقصود تصدیق اور اُس سے کسی زاید چیز کی خواہش تھی۔ جو کہ طلب اُمن ہے۔ اسیواسطے یہاں مومن کیساتھ تعبیہ کی گئی تا کہ یہ مدعا بخوبی حاصل ہو جائے۔ اور بعض ادیب لوگوں نے قولہ تعالےٰ ”اَتَدْعُوْنَ بَعْلاً وَّ تَذَرُوْنَ اَحْسَنَ الْخَالِقِیْنَ“ کے بارہ میں لغزش کھا کر کہا ہے کہ یہاں خداوند کریم نے ”تَذَرُوْنَ“ کی جگہ پر ”تَدْعُوْنَ“ فرمایا ہوتا تو اس میں تجنیس کی رعایت بھی ہو جاتی۔ اور امام فخرالدین نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ قرآن کی فصاحت کچھ اِن تکلفات کی رعایت کے سبب نہیں ہے بلکہ اُس کی فصاحت کا اصلی باعث معانی کی قوت اور الفاظ کی جزالت (اختصار) ہے۔ اور کسی دوسرے عالم نے اُس کا جواب یوں دیا ہے کہ ”الفاظ کی مراعاۃ سے معانی کی مراعات بہتر ہے۔ اور اگر اس مقام پر دونوں جگہ اَتَدْعُوْنَ اور وَتَدْعُوْنَ کہا جاتا تو اس سے قاری اس شبہ میں مبتلا ہو سکتا تھا کہ دونوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں اور یہ بات تصحیف میں شمار ہوتی۔ مگر یہ جواب خام ہے۔ اور ابن الزملکانی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تجنیس ایک قسم کی تحسین (خوبی) ہے اسی وجہ سے اُس کا استعمال صرف وعدہ اور احسان کے مقام میں کیا جاتا ہے نہ کہ خوف دلانے اور دھمکانے کی جگہ میں۔ الجوینی یوں جواب دیتا ہے کہ تَذَرُ کی نسبت تَدَعُ کے معنی ترکِ شئے کے بارہ میں اخص ہیں۔ کیونکہ اس میں کسی شئے کو اُس کی جانب توجہ رکھنے کے ساتھ ترک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور اس بات کی شہادت اشتقاق سے بہم پہنچتی ہے۔ مثلاً اَلْاِیْدَاعُ سے ودیعت (امانت) کا ترک کرنا مراد ہے مگر اس طرح کہ اُس کی حالت سے اعتنا بھی رہتی ہے اور اسیواسطے امانت رکھنے کے لئے ایماندار آدمی اور معتبر شخص چُنا جاتا ہے۔ پھر اسی باب سے ہے لفظ دَعَۃٌ جسکے معنی ہیں راحت۔ اور تَذَرْ کے معنی مطلقاً ترک کرنے یا ایک چیز کیطرف سے بالکل روگردانی کرکے اور اُسے ناقابل التفات بنا کر چھوڑ دینے کے ہیں۔ راغب کہتا ہے۔ کہا جاتا ہے ”فُلَانٌ یَذَرُ الشَّیْءَ“ یعنی وہ اُس کو دُور پھینک دیتا ہے کیونکہ وہ چیز اُس کے نزدیک بہت کم قابل التفات ہوا کرتی ہے۔ اور وِذْرَۃٌ پارۂ گوشت کے معنی میں اسی لفظ سے ماخوذ ہے جو غیر معتد بہ ہونے کی وجہ سے اس نام کے ساتھ موسوم ہوتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہاں پر سیاقِ عبارت اور اندازِ کلام اسی بات کے مناسب حال پایا جاتا ہے نہ کہ امر اوّل کے حسب حال کیونکہ اس جگہ کفار کی اپنے رب کیطرف سے روگردانی کا بدنما ہونا مراد ہے اور یہ دکھانا مقصود ہے کہ اُنہوں نے روگردانی کو حدِ کمال تک پہنچا دیا۔ اھ ؛

الجمع۔ دو یا متعدد چیزوں کو ایک ہی حکم میں جمع (اکٹھا) کر دینے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالےٰ ”اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِیْنَۃُ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا“ اس جگہ زینت کے حکم میں مال اور بیٹوں کو باہم جمع کیا گیا ہے۔ اور اسیطرح قولہ تعالےٰ ”اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَّالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدَانِ“ میں بھی دو باتوں کو ایک ہی حکم میں باہم جمع کیا ہے ؛

جمع وتفریق۔ دو چیزوں کو ایک معنی میں داخل کرنے اور ادخال کی دونوں جہتوں کے مابین تفریق کرنے کا نام ہے۔ طیبی نے اس کی مثال قولہ تعالےٰ "اللّٰہُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِھَا۔ الایۃ" کو قرار دیا ہے۔ اس میں پہلے دونوں نفسوں کو توفّی کے حکم میں باہم جمع کیا گیا ہے اور پھر توفی کی دونوں جہتوں میں امساک اور ارسال کے مختلف حکم لگا کر اُن کو ایک دوسرے سے جُدا جُدا کر دیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ اُن نفسوں کو وفات دیتا ہے۔ جنہیں قبض کر لیا گیا ہے اور اُن کو بھی جنہیں قبض نہیں کیا ہے پھر وہ مقبوضہ نفس کو پکڑ رکھتا ہے اور غیر مقبوضہ کو چھوڑ دیتا ہے۔

جمع اور تقسیم۔ پہلے متعدد باتوں کو ایک حکم کے تحت میں جمع کر کے پھر اُن کی تقسیم کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالےٰ "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتَابَ الَّذِیْنَ اصْطَفَیْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْھُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِہٖ وَمِنْھُمْ مُّقْتَصِدٌ وَّمِنْھُمْ سَابِقٌ بِالْخَیْرَاتِ"۔

جمع مع التفریق والتقسیم۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "یَوْمَ یَاْتِ لَا تَکَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِہٖ الآیات" یہاں قولہ تعالےٰ "لَا تَکَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِہٖ" میں جمع ہے اس لئے کہ از روئے معنی کے نفس کی تعداد بہت سی ہے۔ کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں عام ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "فَمِنْھُمْ شَقِیٌّ وَّسَعِیْدٌ" تفریق ہے۔ اور تقسیم ہے قولہ تعالےٰ "فَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقُوْا۔ اور وَاَمَّا الَّذِیْنَ سُعِدُوْا"۔

جمع المؤتلف والمختلف۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ دو جوڑیدار چیزوں میں مساوات قائم کرنے کا ارادہ کر کے اُن کی مدح کئی ایک میں ایک دوسرے کے ساتھ اُلفت رکھنے والے معانی لائے جائیں۔ اور اس کے بعد اُن دونوں چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی ایسی فضیلت کے ساتھ ترجیح دینے کا قصد کیا جائے۔ جس کی وجہ سے دوسرے کا درجہ کچھ بھی نہ گھٹے اور یہ مقصود حاصل کرنے کی غرض سے اس طرح کے معانی لائے جائیں جو کہ تسویۃ (مساوات قائم کرنے) کے معنوں سے مخالف ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَدَاوٗدَ وَسُلَیْمٰنَ اِذْ یَحْکُمٰنِ۔ الآیۃ" یہاں پر حکم اور علم کے معنوں میں داؤد اور سلیمان دونوں کو مساوی رکھا گیا ہے اور پھر سلیمان کی بزرگی صفت فہم کے ساتھ بڑھائی گئی ہے۔

حُسنُ النَّسَق۔ اس کی صورت یہ ہے کہ متکلم کئی ایک پے در پے کلمات ایک دوسرے پر معطوف لائے اور وہ کلمات مُتلاحم (باہم پیوستہ ہوں) مگر اسقدر پسندیدہ طور پر اور ایسے انداز سے کہ ذوق سلیم اُس کی مخالفت نہ کرے اور اُن کی حیثیت یہ ہو کہ جس وقت اُس کلام کا ہر ایک جُملہ الگ الگ کر دیا جائے تو وہ جملہ قائم بنفسہ ہو کر اپنے ہی لفظ کے ساتھ معنی مُستقل پر دلالت بھی کر سکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَقِیْلَ یٰۤاَرْضُ ابْلَعِیْ مَآءَکِ وَیٰسَمَآءُ اَقْلِعِیْ۔ الآیۃ" کہ اس آیت کے تمام جملے ایک

دوسرے پر داونسق کے ساتھ ایسی ترتیب پر معطوف ہیں ۔ جو بلاغت کے اقتضاء سے ہونی چاہیئے۔ کیونکہ ایسے اسم کے ساتھ کلام کی ابتدا ہونا جو کہ زمین سے پانی کے گھٹنے کے لئے آیا ہے اور اس بات پر اہل کشتی کی مطلوبہ غایت بھی موقوف تھی یعنی یہ کہ پانی کم ہو اور کشتی ساحل پر لگے تو وہ اُس کے زندان سے نجات پائیں پھر اس کے بعد مادۂ آسمانی کا انقطاع مذکور ہوا ہے ۔ اور اُس پر امر مذکورہ بالا کا تمام ہونا موقوف ہے اس واسطے کہ کشتی سے نکلنے کے بعد آسمان سے بارش مسدود ہونے ہی کی صورت میں تکلیف کا سامنا ہو سکتا تھا ورنہ خشکی میں اُترنا مشکل ہوتا ۔ پھر زمین میں جو امور تھے اُن کا اختلاف بیان ہوا ۔ اور بعد ازاں پانی کے خشک ہو جانے کی خبر دی گئی ۔ مگر اُن دونوں مادّوں کے منقطع ہونے کے بعد جن سے قطعاً پانی متاخر ہے اور بعدہٗ اُس حکم کے نفاذ کی خبر دی گئی ہے ۔ جو کہ ہلاکت مقدر میں ہونیوالوں کا ہلاک ہونا سابق میں اور نجات پانے والوں کا نجات پانا تھا اور یہ حکم اپنے ماقبل سے مؤخر کیا گیا ۔ کیونکہ اس بات کا علم اہل کشتی کو اُسوقت ہونا چاہیئے تھا جسوقت کہ وہ کشتی سے نکلے تھے اور اُن کا کشتی سے برآمد ہونا پہلے گذری ہوئی باتوں پر موقوف تھا ۔ اور اتنی سب باتوں کے بعد کشتی کے قائم اور قرار پذیر ہونے کی خبر دی گئی جو کہ خوف کے جاتے رہنے اور اضطراب سے اَمن حاصل ہونے کے لئے مفید ہے ۔ پھر اس کے بعد کلام کو ظالم لوگوں پر بددعا کر کے ختم کیا تاکہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہو کہ غرق کی آفت اگرچہ اہل زمین پر عام ہو چکی تھی لیکن وہ بجز اُن لوگوں کے اور کسی کو اپنی لپیٹ میں نہ لاسکی جو کہ ظالم ہونے کی وجہ سے عذاب کے مستحق تھے ؛

عتاب المرء نفسہ ۔ یعنی آدمی کا خود اپنے نفس پر جھنجھلانا اور اُس کی سرزنش کرنا ۔ اس کی مثال ہے ۔ قولہ تعالیٰ "وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلٰى يَدَيْهِ يَقُوْلُ يٰلَيْتَنِيْ ۔ الآیات" اور قولہ تعالیٰ "اَنْ تَقُوْلَ نَفْسٌ يّٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُ فِيْ جَنْۢبِ اللّٰهِ ۔ الآیات" بھی اسی کی مثال ہے ؛

عکس ۔ اس کی یہ شکل ہے کہ اس طرح کلام کیا جائے ۔ جس میں ایک جزو کو مقدم کیا گیا ہو اور دوسرے جزو کو مؤخر اور پھر اُس مؤخر کو مقدم اور مقدم کو مؤخر بھی بنا دیا گیا ہو ۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ وَّمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِّنْ شَيْءٍ" "يُوْلِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوْلِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ" "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ" "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ" اور "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ" آخری مثال میں جس لفظ کا عکس کیا گیا ہے ۔ لوگوں نے علماء سے اس کی حکمت دریافت کی تھی اور ابن المنیر نے اُس کا یوں جواب دیا ہے ۔ "اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے کفار کے فروع شریعت کے ساتھ مخاطب ہونے کا اشارہ نکلتا ہے" اور شیخ بدرالدین بن الصاحب کہتا ہے "حق یہ ہے کہ مومنہ عورت اور کافر مرد دونوں میں سے ہر ایک کے فعل سے حِلّ (حلّت) کی نفی کی گئی ہے ۔ مومنہ عورت کا فعل حرام ہونیکی

وجہ یہ ہے کہ وہ مخاطب بنائی گئی ہے۔ اور کافر کے فعل سے حلّت کی نفی اس واسطے ہوئی کہ یہ وطی مُفسدہ پر شامل ہے۔ چنانچہ اس مقام پر کفار خطاب کے مورد نہیں ہیں۔ بلکہ امام اور اُن کے قائم مقام لوگ اسباب سے منع کرنے کے لئے مخاطب بنائے گئے ہیں اور اس کی علّت یہ ہے کہ شرع نے دنیا کو خرابیوں اور بُرائیوں سے پاک کرنے کا حکم دیا ہے۔ لہذا اس سے واضح ہو گیا کہ مومنہ عورت سے حِلّت کی نفی اور اعتبار کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور کافر مرد سے اُس کی نفی دوسرے اعتبار کے ساتھ کی گئی۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے "اس نوع کے عجیب وغریب اُسلوب کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُوْنَ نَقِيْرًا۔ وَمَنْ اَحْسَنُ دِيْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ" یہاں پر دوسری آیت کا نظم پہلی آیت کے نظم سے برعکس ہے کیونکہ پہلی آیت میں عمل کو ایمان پر مقدم رکھا گیا ہے۔ اور دوسری آیت میں عمل کو اسلام سے مؤخر کیا ہے۔ اور اسی عکس کی ایک نوع **قلب مقلوب مشوی**" اور "مَا لَا يَسْتَحِيْلُ بِالْاِنْعِكَاسِ" کے نام سے بھی موسوم ہے۔ اور یہ اس طرح کا عکس ہے کہ ایک ہی کلمہ جس طور پر اوّل سے آخر تک پڑھا جاتا ہے ویسے ہی وہ کلمہ آخر سے اوّل تک بھی پڑھا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ" اور "وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ" اور قرآن میں اس نوع کی بجز ان دو مثالوں کے کوئی تیسری مثال نہیں ہے۔

عنوان - ابن ابی الاصبع اس کی یوں تعریف کرتا ہے "عنوان" اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک غرض کو بیان کرنا شروع کر کے اُس کی تکمیل اور تاکید کے قصد سے کچھ مثالیں ایسے الفاظ کیساتھ کلام میں لائے جو کہ پہلے گذری ہوئی خبروں اور گزشتہ قصوں کی عنوان ہوں۔ منجملہ اس نوع کے ایک نوع نہایت عظیم الشان ہے اور وہ نوع علوم کا عنوان ہے یوں کہ کلام میں ایسے الفاظ ذکر کئے جائیں جو کہ علموں کے مفاتیح اور مداخل ہوں۔ نوع اوّل یعنی عنوانِ اخبار متقدمہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَاَ الَّذِيْٓ اٰتَيْنٰهُ اٰيٰتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا۔ الآیۃ" کہ یہ بلعام کے قصہ کا عنوان ہے اور امر دوم یعنی عنوانِ علوم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنْطَلِقُوْٓا اِلٰى ظِلٍّ ذِيْ ثَلٰثِ شُعَبٍ الآیۃ" کہ اس میں علم ہندسہ کا عنوان پایا جاتا ہے۔ اور اس کی تشریح یہ ہے کہ علم ہندسہ میں مثلث شکل سب سے پہلی شکل ہے اور جس وقت وہ اپنے اضلاع میں سے کسی ضلع پر بھی رکھکر دھوپ میں نصب کر دیجاتی ہے تو اُس وقت بوجہ اس کے کہ اُس کے زاویوں کے سرے محدود ہیں اُس کا کوئی سایہ ہی نہیں پڑتا۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے اہل جہنم کو اُن کی حقارت ظاہر کرنے کے واسطے اُن کو ایسی شکل کے سایہ کیطرف جانے کا حکم دیا جس کا سایہ ہوتا ہی نہیں۔ اور اسیطرح قولہ تعالیٰ "وَكَذٰلِكَ نُرِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ مَلَكُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ الآیات" میں علمِ کلام علم جدل

اور علم ہیئت کے عنوان پائے جاتے ہیں۔

الفرائد۔ یہ نوع فصاحت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بلاغت سے اس کو کوئی علاقہ نہیں۔ کیونکہ فرائد اس بات کا نام ہے کہ کوئی ایسا لفظ کلام میں لایا جائے۔ جو کہ سلک مروارید کے دُرِ یکتا کی جگہ پر قائم ہو سکے اور دُرِ یکتا اُس بڑے موتی کو کہتے ہیں جو کہ تمام لڑی میں بے مثل و بے نظیر ہوتا ہے۔ اس طرح کا لفظ کلام کے فصاحت کی عظمت، اُس کی قوت عارضہ، جزالت نُطق اور اُس کلام کے اصل عربی کلام ہونے پر دلالت کیا کرتا ہے۔ اور یہ خصوصیت رکھتا ہے۔ کہ اگر وہ کلام میں سے نکال ڈالا جائے۔ تو پھر فصیح لوگوں کو اُس کا مثل لانا دشوار ہو۔ اور اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالےٰ "اَلْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ" میں لفظ حصحص قولہ تعالےٰ "اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ" میں الرفث قولہ تعالےٰ "حَتّٰى اِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوْبِهِمْ" میں لفظ فُزِّع۔ قولہ تعالےٰ "يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْاَعْيُنِ" میں لفظ خائنۃ الاعین" اور قولہ تعالےٰ "فَلَمَّا اسْتَيْاَسُوْا مِنْهُ خَلَصُوْا نَجِيًّا" اور قولہ تعالےٰ "فَاِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِيْنَ"۔

قسم۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کسی شئے پر حلف کرنے کا ارادہ کرے تو ایسی چیز کے ساتھ حلف لے کہ جس اُس کے واسطے کوئی فخر، اُس کی شان کی عظمت، اُس کے مرتبہ کی بلندی، یا اُس کے غیر کی مذمت ان میں سے کوئی بات نکلتی ہو۔ یا یہ کہ وہ قسم اعلےٰ درجہ کی غزل کے قائم مقام بن سکے اور یا موعظت اور زہد کی جگہ پر قائم ہو سکے۔ اس کی مثالیں ہیں قولہ تعالےٰ "فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا اَنَّكُمْ تَنْطِقُوْنَ"۔ یہاں پر خدا تعالےٰ نے اس طرح کی قسم کھائی ہے جو کہ بہت عظیم قدرت اور نہایت بڑی عظمت پر متضمن ہونے کے سبب سے اُس کے لئے موجب فخر ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "لَعَمْرُكَ اِنَّهُمْ لَفِيْ سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُوْنَ"۔ اس میں پروردگار عالم نے اپنے نبی صلعم کی شان بڑھانے اور اُن کے مرتبہ کو بلند کرنے کے لیے اُن کی جان کی قسم کھائی ہے۔ اور آگے چل کر اقسام (قسموں) کی نوع میں بہت سی ایسی چیزوں کا بیان کیا جائیگا جو کہ اس نوع سے تعلق رکھتی ہیں۔

لف ونشر۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ دو یا کئی ایک چیزیں یا تو اس طرح ذکر کیجائیں کہ ہر ایک شئے پر نص کے ساتھ تفصیل کیجائے اور یا اجمالاً ذکر کیجائیں یوں کہ کوئی ایسا لفظ لایا جائے جو کہ متعدد معنی پر شامل ہوتا ہے۔ اور پھر اُسی مذکورہ سابق اشیا کی تعداد کے مطابق چند اور چیزیں مذکور ہوں۔ جن میں سے ہر ایک شئے متقدم اشیا میں سے کسی ایک چیز کیجانب راجع ہوتی ہو اور یہ بات سامع کی عقل کے حوالہ کیجائے کہ وہ ہر ایک متاخر چیز کو اُس کے لائق حال متقدم چیز کیطرف پھیرے۔ اجمالی کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَقَالُوْا لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى"۔ یعنی یہودیوں نے یہ کہا کہ جنت میں بجز یہودیوں کے اور کوئی ہرگز نہ داخل ہوگا۔ اور نصاریٰ نے یہ کہا کہ جنت

میں نصارےٰ کے سوا اور کوئی ہرگز نہ جائیگا - اب رہی یہ بات کہ لف میں اجمال کی درستی کس بات کی وجہ سے پائی گئی ؟ تو وہ امر یہود اور نصاریٰ کے مابین عناد (دشمنی) کا ثبوت ہے اسواسطے یہ ممکن ہی نہیں معلوم ہوتا کہ دو مخالف فریقوں میں سے کوئی ایک فریق دوسرے فریق کے دخولِ جنت کا قائل ہوا - لہٰذا عقل کے ذریعہ سے اس بات کا وثوق حاصل ہوا کہ ہر ایک قول اپنے فریق ہی کیطرف رد کیا جائیگا - کیونکہ یہاں پر التباس سے امن ہے - اور اس بات کے کہنے والے مدینہ کے یہود اور نجران کے نصارےٰ تھے ؛

میں کہتا ہوں کہ گاہے اجمال صرف نشر میں ہوا کرتا ہے اور لف میں نہیں ہوتا - اس کی یہ صورت ہے کہ پہلے کسی متعدد کو لایا جائے اور پھر ایسا لفظ وارد کیا جائے جو کہ متعدد پر شامل اور اُن دونوں کے صالح بھی ہے - مثلاً قولہ تعالےٰ " حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ " ؛ ابی عبیدہ کے اس قول کے اعتبار پر کہ خیطِ اسود (سیاہ ڈورا) سے صبح کاذب مراد ہے نہ کہ رات - اور میں نے اس بات کو کتاب اسرار التنزیل میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے - اور تفصیلی کی دو قسمیں ہیں - اوّل یہ کہ وہ نشر لف ہی کی ترتیب پر ہو - جیسے قولہ تعالےٰ " جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ " ؛ کہ یہاں سکون لیل کیطرف اور ابتغاء (خواہش فضل دولت) نہار کیجانب راجع ہے - اور قولہ تعالےٰ " وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَّحْسُوْرًا " اس جگہ لوم (ملامت) بخل کی جانب اور محسورًا اسراف (فضول خرچی) کیطرف راجع ہوتا ہے - اس لئے کہ محسورًا کے معنی ہیں - یوں محض بے تعلق اور بے دست و پا ہو کر نہ بیٹھو - جبکہ تمہارے پاس کچھ بھی نہ رہے - قولہ تعالےٰ " اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰى الآیات " کے بارہ میں یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ قولہ تعالےٰ " فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ " قولہ تعالےٰ " اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰى " کیطرف راجع ہے - اور قولہ تعالےٰ " وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ " قولہ تعالےٰ " وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى " کیجانب راجع ہوتا ہے - کیونکہ یہاں پر مجاہد وغیرہ علماء کی تفسیر کے لحاظ سے علم کا سائل مراد ہے - اور قولہ تعالےٰ " وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ " قولہ " وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَاَغْنٰى " کیجانب راجع ہوتا ہے - میں نے یہ مثال نووی کی شرح وسیط میں دیکھی ہے جس کا نام تنقیح ہے - اور دوسری قسم نشر تفصیلی کی یہ ہوتی ہے کہ وہ ترتیب لف کے برعکس آئے مثلاً قولہ تعالےٰ " يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ فَاَمَّا الَّذِيْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ - الآیۃ " اور ایک جماعت نے قولہ تعالےٰ " حَتّٰى يَقُوْلَ الرَّسُوْلُ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ مَتٰى نَصْرُ اللّٰهِ اَلَآ اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ " کو بھی مذکورہ بالا قسم میں داخل بتایا ہے یوں کہ قالوا متیٰ نصر اللّٰہ اہل ایمان کا قول ہے اور اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ رسول کا قول ہے - اور زمخشری نے

نشر تفصیلی کی ایک اور قسم بھی بیان کی ہے جو قولہ تعالےٰ "وَمِنْ اٰیَاتِہٖ مَنَامُکُمْ بِاللَّیْلِ وَالنَّھَارِ وَابْتِغَاءُکُمْ مِنْ فَضْلِہٖ" کے مانند ہے۔ زمخشری کہتا ہے کہ یہ آیت لف کے باب سے ہے اور اس کی تقدیر عبارت یوں ہے۔ وَمِنْ اٰیَاتِہٖ مَنَامُکُمْ وَابْتِغَاءُکُمْ مِنْ فَضْلِہٖ بِاللَّیْلِ وَالنَّھَارِ مگر یہ کہ خدا تعالےٰ نے مَنَامُکُمْ۔ اور اِبْتِغَاءُکُمْ بِاللَّیْلِ وَالنَّھَارِ کے مابین، سوا سطے فصل ڈال دیا کہ رات اور دن دو دن وو زمانے ہیں۔ اور زمانہ اور اُس کے اندر واقع ہونیوالی بات دونوں امور لف کو اتحاد پر قائم کرنے کے ساتھ ایک ہی چیز کیطرح ہوا کرتے ہیں ؛

مشاکلت۔ اس کو کہتے ہیں کہ ایک شے کو اُس کے غیر کے لفظ کیساتھ ذکر کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ شے اُس غیر کی صحبت میں واقع ہوا کرتی ہے خواہ یہ وقوع تحقیقی ہو یا تقدیری۔ وقوع تحقیقی کی مثال ہے۔ قولہ تعالےٰ تَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِی وَلَا اَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِکَ" اور "مکرو او مکر اللہ" کہ یہاں باری تعالیٰ کی جانب سے نفس اور مکر کا اطلاق اُس شئے کی مشاکلت کے باعث کیا گیا ہے جو کہ اُس کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ اسیطرح قولہ تعالےٰ "جَزَاءُ سَیِّئَۃٍ سَیِّئَۃٌ مِثْلُھَا" میں باوجود اس کے کہ جزاء ایک امر حق ہے اور اُس کا وصف سَیِّئَۃ (برائی) کے ساتھ نہیں کیا جاتا۔ پھر بھی بوجہ مشاکلت کے اُسے اس دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کیا۔ "فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ"، "فَالْیَوْمَ نَنْسَاکُمْ کَمَا نَسِیْتُمْ"، "وَیَسْخَرُوْنَ مِنْھُمْ" اور "اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَھْزِءُوْنَ اَللّٰہُ یَسْتَھْزِئُ بِھِمْ"، ان سب مثالوں میں وقوع مصاحبت تحقیقی کیوجہ سے مشاکلت پائی جاتی ہے۔ اور مصاحبت تقدیری کے وقوع کی مثال ہے قولہ تعا "صِبْغَۃَ اللّٰہِ" یعنی خدا تعالےٰ کا پاک کرنا۔ کیونکہ ایمان نفوس انسانی کو طاہر بنا دیا کرتا ہے اور اس کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ نصاریٰ اپنے بچوں کو زرد رنگ پانی میں غوطہ دیا کرتے ہیں۔ جسکو وہ ماء معمودیہ کہتے اور بچوں کے پاک کرنے کا ذریعہ بتاتے ہیں چنانچہ اس قرینہ کی مشاکلت کے باعث ایمان کی تعبیر صبغۃ اللہ کے ساتھ کی گئی ؛

مزاوجہ۔ اس کا نام ہے کہ شرط اور جزاء یا اُس چیز میں جو ان دونوں کے قائم مقام ہو دو معنی کے مابین جوڑ پیدا کیا جائے۔ جیسے کہ شاعر کہتا ہے۔ ؎

اِذَا مَا نَھَی النَّاھِی فَلَجَّ بِیَ الْھَوٰی ۔ جسوقت منع کرنیوالے نے منع کیا تو عشق نے میرے دل
اَصَاخَتْ اِلَی الْوَاشِی فَلَجَّ بِھَا الْھَجْرُ ۔ میں زور باندھا اور محبوب نے چغلی کھانے والیکی بات پر کان دھرا تو خواہش جدائی نے اُس کے دل میں زور کیا ؛

اور قرآن میں اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "اٰتَیْنَاہُ اٰیَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْھَا۔ فَاَتْبَعَہُ الشَّیْطٰنُ فَکَانَ مِنَ الْغَاوِیْنَ" ؛

مبالغہ۔ اس امر کا نام ہے کہ متکلم کسی وصف کا کرتے ہوئے اُس میں اتنی زیادتی کرے کہ وہ معنی

معنی مقصود میں ابلغ ہو جائے۔ یعنی جس معنی کا متکلم نے ارادہ کیا ہے اُس کے بارہ میں حد درجہ کو پہنچ جائے مبالغہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مبالغۃ بالوصف بایں طور کہ وہ مبالغہ محال ہونے کی حد تک پہنچ چلے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "یَکَادُ زَیْتُھَا یُضِیءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْہُ نَارٌ" اور "وَلَا یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّۃَ حَتّٰی یَلِجَ الْجَمَلُ فِیْ سَمِّ الْخِیَاطِ" اور (۲) قسم دوم مبالغۃ بالصیغۃ ہے اور مبالغہ کے صیغے حسب ذیل ہیں:- فَعْلَانٌ جیسے رَحْمٰنٌ۔ فَعِیْلٌ جیسے رَحِیْمٌ۔ فَعَّالٌ مثلاً تَوَّابٌ، غَفَّارٌ، قَھَّارٌ، فَعُوْلٌ، مثلاً غَفُوْرٌ، شَکُوْرٌ، وَدُوْدٌ۔ فَعِلٌ مثلاً حَذِرٌ، اَشِرٌ، فَرِحٌ، فُعَّالٌ بالتشدید جیسے کُبَّارٌ۔ اور بالتخفیف جیسے عُجَابٌ۔ فِعَلٌ جیسے لِبَدٌ، کِبَرٌ۔ اور فُعْلٰی جیسے عُلْیَا، حُسْنٰی شُوْرٰی، اور سُوْاٰی۔

فائدہ ۔ اکثر لوگوں کا قول ہے کہ فَعِیْلٌ کی نسبت سے فَعْلَانٌ کا صیغہ اَبْلَغْ ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر اَلرَّحْمٰنُ کو اَلرَّحِیْمُ سے اَبْلَغْ بتایا گیا ہے سہیلی نے بھی اس قول کی تائید کی ہے اور کہا ہے کہ فَعْلَانَ کا وزن تثنیہ کا وزن ہے اور تثنیہ تضعیف (دوچند کرنے) کے لیے آتا ہے۔ لہٰذا گویا کہ اس بناء (وزن) میں صفت دوچند ہو گئی۔ اور ابن الانباری اس طرف گیا ہے کہ اَلرَّحِیْمُ، بہ نسبت اَلرَّحْمٰنُ کے بلیغ تر ہے اور ابن عسکر نے اَلرَّحْمٰن کو اَلرَّحِیْم پر مقدم کرنے کے سبب سے اسی قول کو ترجیح دی ہے اور یوں بھی اس قول کو مرجح رکھا ہے کہ اَلرَّحِیْم صیغہ جمع کے وزن پر عَبِیْد کیطرح آیا ہے جو کہ تثنیہ کے صیغہ سے کہیں زیادہ بلیغ ہے۔ اور قطرب دونوں کو ایک ساں مانتا ہے۔

فائدہ ۔ برہان رشیدی نے ذکر کیا ہے کہ خدا تعالےٰ کی جسقدر صفتیں مبالغہ کے صیغہ پر آئی ہیں وہ سب مجاز ہیں کیونکہ وہ صفتیں مبالغہ کے لئے موضوع تو ضرور ہیں۔ مگر اُن میں مبالغہ پایا نہیں جاتا یوں کہ مبالغہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شئے کے لئے کوئی ایسی بات ثابت کیجائے جو کہ اُسکی ہوجود صفت سے زائد ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی صفتیں کمال کے انتہائی درجہ پر پہنچی ہوئی ہیں اُن میں بڑھانا گھٹانا یا مبالغہ کرنا ممکن نہیں۔ اور نیز مبالغہ اُن صفات میں کیا جاتا ہے جو کمی بیشی قبول کر سکتی ہوں اور صفات الٰہی اس بات سے منزہ ہیں۔ اور شیخ تقی الدین سبکی نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے۔ زرکشی رح اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے کہ "تحقیق یہ ہے کہ مبالغہ کے صیغوں کی دو قسمیں ہیں ایک قسم ایسی ہے۔ جس میں زیادتی فعل کے مواقع مبالغہ حاصل ہوا کرتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُس میں تعدد مفعولات کے مطابق مبالغہ پایا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی نہیں کیا جا سکتا کہ مفعولات کا متعدد ہونا فعل میں کچھ زیادتی ہونے کو واجب نہیں بناتا۔ اسواسطے کہ کبھی ایک ہی فعل متعدد مفعولوں کی جماعت پر واقع ہوا کرتا ہے۔ اور اسی قسم پر صفات اللہ تعالےٰ کو قیاس کیا جائیگا۔ جس سے اشکال

دور ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے بعض علماء کا قول ہے کہ " حَکِیْمٌ " میں مبالغہ کے یہ معنی ہیں کہ شریعتوں (احکام الٰہی) کی نسبت سے خدا تعالیٰ کے روبرو اُس کے بکثرت بندوں کے توبہ کرنے پر دلالت کرتا ہے یا اس میں مبالغہ اس معنی کر کے پایا جاتا ہے کہ خداوند کریم توبہ کے قبول کرنے میں بلیغ (حد درجہ تک پہنچا ہوا) ہے یہانتک کہ وہ اپنے کرم کی وسعت سے توبہ کرنیوالے کو بمنزلہ ایسے شخص کے بنا دیتا ہے جس نے کبھی گناہ ہی نہ کیا ہو۔ اور کسی فاضل نے قولہ تعالےٰ " وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ " پر یہ سوال وارد کیا ہے کہ " قَدِيْرٌ " مبالغہ کا صیغہ ہے لہذا یہ قَادِرٌ کے معنی پر زیادتی کا مستلزم ہے اور قادرٌ کے معنی پر کسی قسم کی زیادتی ہونا محال ہے اسواسطے کہ ایجاد ایک ہی ذات سے ہوتی ہے اور اُس میں ہر ایک فرد موجودات کے اعتبار سے الگ الگ ایک دوسرے پر افضل ہونا ممکن نہیں"۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ جسوقت مبالغہ کا ہر ایک فرد پر حمل کرنا دشوار ہوا تو واجب آیا کہ اُس کو اُن تمام افراد کے مجموعہ کیطرف پھیر دیا جائے جن پر سیاقِ کلام دلالت کرتا ہے لہذا یہ مبالغہ تعلق رکھنے والوںکی کثرت کی نسبت سے ہے نہ کہ کثرتِ وصف کے خیال سے۔

مُطابقت۔ اسی کا نام الطِّباق بھی ہے۔ دو متضاد باتوں کو ایک ہی جملہ میں جمع کر دینا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔ مُطابقت کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) مجازی۔ اور دوسری قسم کا نام تکافو بھی ہے پھر اِن دونوں قسموں سے ہر ایک قسم لفظی ہوتی ہے یا معنوی۔ اور یا طباقِ ایجاب ہوتا ہے یا طباقِ سَلْب اور اس کی مثالیں ہیں " فَلْيَضْحَكُوْا قَلِيْلًا وَّلْيَبْكُوْا كَثِيْرًا "، " وَاَنَّهٗ هُوَ اَضْحَكَ وَاَبْكٰى وَاَنَّهٗ هُوَ اَمَاتَ وَاَحْيَا "، " لِكَيْلَا تَاْسَوْا عَلٰى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوْا بِمَآ اٰتٰىكُمْ "، " وَتَحْسَبُهُمْ اَيْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ "، یہ تو طباقِ حقیقی کی مثالیں تھیں اور طباقِ مجازی کی مثال ہے۔ قولہ تعالےٰ " اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ "، یعنی وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اُس کو ہدایت دی۔ طباق السَّلب کی مثال ہے " تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ " اور " فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ "، اور طباقِ معنوی کی مثال ہے " اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ " " قَالُوْا رَبُّنَا يَعْلَمُ اِنَّآ اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ " اس کے معنی ہیں ربنا يَعْلَمُ اِنَّا لَصَادِقُوْنَ، ہیں۔ یعنی ہمارا خدا جانتا ہے کہ ہم سچ کہتے ہیں " جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً "۔ **ابو علی فارسی** کا قول ہے " چونکہ بِنَآء بنائی جانیوالی چیز کو بلند کرنے کا نام تھا لہذا اُسکا مقابلہ **فراش** سے کیا گیا جو کہ بنآء کے خلاف ہے۔ اور منجملہ اسی کتاب کے ایک نوع ہے جو کہ **طباقِ خفی** کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ " مِمَّا خَطِيْٓـٰٔتِهِمْ اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا " اسواسطے کہ غرق پانی کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور یہاں اُس کو آگ کی صفت کر کے گویا یہ بات دکھلائی کہ آگ اور پانی کو ایک جا کر دیا۔ ابن مُنقِذ کا قول ہے کہ یہ مطابقت قرآن میں سب سے بڑھکر خفی تر ہے۔ اور **ابن المُعتز** نے خوشنما اور خفی ترین مطابقت قولہ تعالےٰ " وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ

حَیٰوۃٌ" کو قرار دیتا ہے کیونکہ قصاص کے معنی ہیں قتل اور قتل (مار ڈالنا) زندگی کا سبب بن گیا یہ طرفہ ماجرا ہے۔ پھر اسی مطابقت کی ایک نوع **ترصیع الکلام** کے نام سے موسوم ہوتی ہے وہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شئے اُس چیز کے ساتھ مُقترن ہو جو کسیقدر مشترک ہیں اُس کے ہمراہ مجتمع ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنَّ لَکَ اَلَّا تَجُوْعَ فِیْھَا وَلَا تَعْرٰی وَاَنَّکَ لَا تَظْمَؤُا فِیْھَا وَلَا تَضْحٰی" اس جگہ خداوند کریم جُوْعَ (بھوک) کو عُرٰی (برہنگی) کے ساتھ لایا حالانکہ اُس کا قرینہ اور طریقہ ظمأ (تشنگی) کے ساتھ آنیکا تھا۔ اور ضُحیٰ (تپش آفتاب میں جلنا) کو ظمأ کے ساتھ لایا بجائیکہ اُس کا باب (دستور) عری (برہنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔ مگر بات یہ ہے کہ خُلُوّ (خالی ہونے) میں جُوع اور عُری باہم مشترک ہیں کیونکہ بھوک اسکا نام ہے کہ پیٹ کھانے سے خالی ہو اور عُری ظاہر جسم کے لباس سے خالی ہونے کو کہتے ہیں۔ اور ظمأ (تشنگی) اور ضُحیٰ (تپش) کی شرکت جلنے کی صفت میں ہے یوں کہ تشنگی سے اندرونی اعضا جلتے ہیں اور آفتاب کی گرمی سے ظاہر بدن کو سوزش کا سابقہ پڑتا ہے + اور منجملہ اسی مطابقت کے ایک نوع **مقابلہ** کہلاتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو لفظ یا اس سے زائد مذکور ہونے کے بعد پھر اُن کے اضداد کا بترتیب ذکر کیا جائے۔ **ابن ابی الاصبع** کا بیان ہے "طباق اور مقابلہ کے مابین دو وجہوں سے فرق ہوتا ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ طباق کا وجود محض دو باہم ضد واقع ہونیوالی چیزوں ہی سے ہوا کرتا ہے اور مقابلہ اُن اضداد سے پیدا ہوتا ہے جو کہ چار سے زائد ہوں دس تک۔ اور وجہ دوم یہ ہے کہ مطابقت صرف اضداد کے ساتھ ہوتی ہے اور مقابلہ اضداد اور غیر اضداد دونوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اور **سکاکی** کہتا ہے "مقابلہ کی خاصیت میں ایک بات یہ ہے کہ اگر وہ اول میں کسی امر کی شرط لگاتا ہے۔ تو دوسری بات میں اُس کی ضد کو مشروط کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی وَاتَّقٰی وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُہٗ لِلْیُسْرٰی وَاَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰی وَکَذَّبَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُہٗ لِلْعُسْرٰی" یہاں پر اعطاء، اور بخل۔ اتقا اور استغنا۔ تصدیق، اور تکذیب، اور یُسریٰ اور عُسریٰ، کے مابین مقابلہ واقع کیا گیا ہے۔ اور جسوقت یکسی تیسیر کو امر اول میں اعطاء اتقاء اور تصدیق کے مابین مشترک بنایا۔ اُسیوقت میں اُس کے ضد یعنی تعسیر کو اُس کے اضداد کے مابین بھی مشترک قرار دیا۔ بعض علما کا قول ہے "مقابلہ یا تو ایک ہی امر کا ایک امر سے ہوتا ہے اور یہ بات بہت کم پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "لَا تَاْخُذُہٗ سِنَۃٌ وَّلَا نَوْمٌ" یا دو امر کا مقابلہ دو امور سے ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالےٰ "فَلْیَضْحَکُوْا قَلِیْلًا وَّلْیَبْکُوْا کَثِیْرًا" یا تین باتوں کا مقابلہ تین امور سے ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "یَاْمُرُھُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْھٰھُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ وَیُحِلُّ لَھُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْھِمُ الْخَبٰٓئِثَ" اور قولہ تعالےٰ "وَاشْکُرُوْا لِیْ وَلَا تَکْفُرُوْنِ"۔ یا چار باتوں کا مقابلہ چار باتوں سے ہوتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی تا آخر دو آیتوں کے" یا پانچ امور کا مقابلہ پانچ امور سے ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ۔

"اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَحْیٖٓ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا" اور مابین "فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" اور "وَاَمَّا الَّذِیْنَ كَفَرُوْا" کے اور مابین "یُضِلُّ" اور "یَهْدِیْ" کے" اور مابین "یَنْقُضُوْنَ" اور "مِیْثَاقَهٗ" کے۔ اور مابین "یَقْطَعُوْنَ" اور "اَنْ یُّوْصَلَ" کے۔ پانچ چیزوں کا مقابلہ چھ چیزوں سے ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ۔ الاٰیۃ" کہ پھر اس کے بعد فرمایا ہے "قُلْ اَؤُنَبِّئُكُمْ۔ الاٰیۃ" اور یہاں پر۔ جنات، انہار، خلد، ازواج، تطہیر، اور رضوان، ۔ کو۔ نساء۔ بنین، ذہب، فضۃ، خیل المسومۃ، انعام، اور حرث، کے مقابلہ میں ذکر فرمایا ہے۔ اور مقابلہ کی ایک دوسری قسم تین انواع پر ہے۔ نظیری نقیضی اور خلافی۔ نوع اول کی مثال ہے پہلی مذکورہ سابق آیت "سِنَةٌ" کا مقابلہ "نَوْمٌ" کے ساتھ کہ یہ دونوں باتیں رُقاد (سونے) کے باب سے ہیں، جو کہ آیت کریمہ "وَتَحْسَبُهُمْ اَیْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ" میں بمقابلہ "یَقَظَہ" کے واقع ہوا ہے۔ اور یہی آیت یعنی "وَتَحْسَبُهُمْ الاٰیۃ" دوسری نوع کی مثال ہے کیونکہ یقظہ اور رُقاد دونوں امور باہم ایک دوسرے کے نقیض ہیں اور نوع سوم کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "وَّاَنَّا لَا نَدْرِیْٓ اَشَرٌّ اُرِیْدَ بِمَنْ فِی الْاَرْضِ اَمْ اَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا" میں شر کا مقابلہ لفظ رُشد کے ساتھ کہ یہ دونوں باہم خلاف ہونیوالے امور ہیں نہ کہ نقیض کیونکہ شر کا نقیض ہے خیر اور رُشد کا نقیض ہے غیّ ۔

مُوَارَبَہ۔ رائے مہملہ اور بائے موحدہ کے ساتھ۔ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کوئی ایسی بات کہے جو کہ اُس سے کسی ناپسند کیجانیوالے امر پر متضمن ہو۔ پھر حسبوقت انکار کا حصول ہوجائے اُسوقت وہ متکلم اپنی دانائی سے کوئی وجہ منجملہ بہت سی وجوہ کے فی الفور بیان کردے خواہ اُس کو اس امر میں کلمہ کی تحریف یا تصحیف کرنی پڑے یا کلمہ میں کچھ کمی بیشی کرنے کا اتفاق ہو۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ اس کی مثال ہے قول تعالےٰ "اِرْجِعُوْٓا اِلٰٓی اَبِیْكُمْ فَقُوْلُوْا یٰٓاَبَانَآ اِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ" اور یہ قول یعقوب کے بڑے بیٹے کی زبانی بیان کیا گیا ہے۔ اور اس کی قرأت "اِنَّ ابْنَكَ سُرِّقَ" بھی کی گئی ہے۔ حالانکہ اُس نے چوری نہیں کی تھی اسی واسطے فتحہ کو ضمہ سے بدل کر اور "را" کو تشدید اور کسرہ دیکر کلام کو صحت کے انداز پر بیان کیا ۔

مُرَاجَعَت۔ ابن ابی الاصبع نے اس کی یوں تعریف کی ہے کہ "متکلم اپنے کلام میں اُس مراجعت فی القول کی حکایت کرے جو کہ اُس کے اور اُس سے کسی گفتگو کرنیوالے کے مابین ہوئی ہے اور یہ بیان نہایت ہی وجیز عبارت، مناسب انداز بیان، اور شیریں الفاظ میں کیا جائے۔ اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالےٰ "قَالَ اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِیْ قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدِی الظّٰلِمِیْنَ" اس ٹکڑہ نے جو کہ آیت کا ایک حصہ ہے تین مراجعتوں کو اکٹھا کرلیا ہے اور ان مراجعتوں میں خبر، استخبار، امر، نہی، وعد، اور وعید، کلام کے منطوق اور مفہوم دونوں لفظوں کے

ساتھ بیان ہونیوالے معانی موجود ہیں ،، میں کہتا ہوں۔ اس سے تو یہ کہنا احسن ہے کہ اس کلام نے خبر۔ طلب، اثبات، نفی، تاکید، حذف، بشارت، انذارہ، وعدہ اور وعید، تمام معانی کو اکٹھا کرلیا ہے۔

نزاہتہ۔ اس بات کا نام ہے کہ حروفِ تہجی سے مرکب الفاظ فحش سے خالی اور پاک ہوں یہانتک کہ اُن الفاظ کی وہ حالت ہو جو کہ ابو عمرو بن العلا نے بہترین الفاظ تہجی کی تعریف میں بیان کی ہے۔ کسی نے ابو عمرو مذکور سے سوال کیا کہ بہترین الفاظ کون ہیں ؟ اُس نے جواب دیا ،، جن الفاظ سے کلام کی ترکیب ہوئی ہے اُن میں خوبترین الفاظ وہ ہیں کہ اگر کنوارہی اور شرمیلی عورت پردہ کے اندر اُن الفاظ کو اپنی زبان پر لائے تو وہ اُس کی زبان سے بُرے نہ معلوم ہوں،، اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ،، اور پھر فرمایا۔ أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ،، کہ ان آیات میں جن لوگوں کی نسبت خبر دیجئی ہے اُن کے ذم کے الفاظ ایسی باتوں سے بالکل پاک وصاف ہیں جو کہ حروف تہجی میں فحش ہونیکے لحاظ سے قباحت ڈالتے ہیں۔ اور قرآن کے تمام حروف ہی اسیطرح کے ہیں ؛

اِبداع۔ بادِ مُوحّدہ کے ساتھ۔ اس بات کا نام ہے کہ کلام بدیع کی متعدد قسموں پر شامل ہو۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے کہ ،، میں نے قولہ تعالےٰ ،، يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي۔ الآیۃ،، سے کے مانند کوئی کلام نہیں دیکھا ہے کیونکہ اس میں باوجود اس کے کہ یہ صرف سترہ لفظوں سے مرکب کلام ہے بیس قسمیں بدیع کی پائی جاتی ہیں۔ اور یہ بات یوں ہے کہ اَبْلِعِي اور اَقْلِعِي مناسبت تامّہ ہے اور استعارہ بھی ہے۔ پھر ارض اور سماء کے مابین طباق ہے۔ اور قولہ یا سماء میں مجاز پایا جاتا ہے کیونکہ حقیقت کے لحاظ سے ،، يَا مَطَرَ السَّمَاءِ ،، ہونا چاہیئے۔ وَغِيضَ الْمَاءُ ،، میں اشارہ ہے اسواسطے کہ اُس کے ساتھ بہت سے معنوں کی تعبیر کی گئی ہے یوں کہ پانی اُسوقت تک نہیں کم ہوتا جبتک کہ آسمانی بارش نہ موقوف ہو جائے۔ اور زمین اپنے نکالے ہوئے چشموں کو پی نہ جائے اور اسطرح جو پانی روے زمین پر آجاتا ہے اُسمیں کمی ہوتی ہے ،، وَاسْتَوَتْ ،، میں ارداف ہے ،، وَقُضِيَ الْأَمْرُ ،، میں تمثیل ہے۔ اور تعلیل بھی اس میں پائی جاتی ہے یوں کہ پانی کا گھٹنا ہی استواء کی علت ہے۔ اور صحتِ تقسیم یوں پائی جاتی ہے کہ اس آیت میں بحالت پانی گھٹنے کے اُسکے تمام اقسام کا استیعاب کرلیا گیا ہے اسواسطے کہ پانی کی کمی کے لئے صرف یہی تین حالتیں ضروری ہیں۔ اوّل آسمانی بارش کا بند ہو جانا، دوسرے زمین سے نکلنے والے چشموں کے پانی کا مسدود ہونا اور سوم جو پانی روے زمین پر ہے اُس کا خشک ہو چلنا۔ اور احتراس کی صنعت دعا میں پائی جاتی

ہے۔ تاکہ اس سے یہ وہم نہ پیدا ہو کہ غرق (ڈوبا دینا) اپنے عموم کے باعث اُن لوگوں کو بھی شامل ہوتا ہے جو کہ غرق اور ہلاک کئے جانے کے مستحق نہیں ہیں۔ اسواسطے کہ خدا تعالےٰ کا عدل غیر مستحق پر بددعا کرنے سے منع کرتا ہے۔ **حُسن النسق**، **ائتلاف اللفظ مع المعنیٰ** اور **ایجاز** کی صنعتیں یوں پائی جاتی ہیں کہ خداوند کریم نے قصہ کو پوری طرح اور نہایت مختصر عبارت میں بیان کر دیا ہے۔ **تسہیم** کی صنعت اسطرح موجود ہے کہ آیت کا اول اُس کے آخر پر دلالت کر رہا ہے۔ **تہذیب** یوں موجود ہے کہ اس کلام مفردات (مفرد الفاظ) خوبی کی صفات سے متصف ہیں ہر ایک لفظ ایسا ہے جسکے حروف کے مخارج سہل ہیں جن پر فصاحت کی رونق موقوف ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ بدنمائی اور گنجلک ہونے بھی خالی ہیں۔ **حُسن بیان** اس جہت سے پایا جاتا ہے کہ سامع کو کلام کے معنی سمجھنے میں توقف نہیں ہوتا۔ اور اُسے اس میں کوئی امر مشکل نہیں معلوم دیتا۔ **تمکین** یوں موجود ہے کہ فاصلہ (آیت) اپنے محل میں مستقر اور اپنی جگہ میں مطمئن ہے نہ اُسمیں کسیطرح کا خلل پایا جاتا ہے اور نہ یہ بات باقی رہتی ہے کہ وہ مستدعاۃ ہو۔ اور ان کے علاوہ **انسجام** کی صنعت بھی حاصل ہے " یہ بیان **ابن ابی الاصبع** کا ہے اور میں کہتا ہوں کہ مزید برین اس میں **اعتراض** کی صنعت بھی موجود ہے جسکو ملا کر اکیس بدیعی خوبیاں محض اس ایک جزو آیت میں پیدا ہو گئی ہیں ؟

نوع انسٹھ۔ فواصل آیات

جسطرح شعر کے آخری لفظ کو **قافیہ** اور سجع کے انتہائی لفظ کو **قرینہ** کہتے ہیں اُسی انداز پر آیت قرآنی کے اخیر کا کلمہ **فاصلہ** کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اور **الدانی** کہتا ہے کہ جملہ کے آخری کلمہ کو **فاصلہ** کہتے ہیں ؟

جعبری کا قول ہے کہ یہ بات اصطلاحی قاعدہ کے خلاف ہے اور سیبویہ نے فاصلہ کی جو مثال قولہ تعالےٰ "وَيَوْمَ يَأْتِ" اور "مَا كُنَّا نَبْغِ" کے ساتھ دی ہے اُسمیں اس کی کوئی دلیل نہیں ملتی کہ یہ قول صحیح ہے اور پھر وہ دونوں تمثیلی کلمات کسی آیت کے سرے بھی نہیں ہیں۔ اسواسطے کہ **سیبویہ** کی مراد لغوی فواصل ہیں صناعیہ (یعنی فن کے اعتبار سے فاصلہ مانی جانیوالی چیزیں)" اور **قاضی ابوبکر** کا بیان ہے کہ "فواصل اُن ہمشکل حروف کا نام ہے جو کہ کلمات کے مقاطع میں ہوتے ہیں اور اُن کے ذریعہ سے افہام معانی کا وقوع ہوا کرتا ہے۔ **الدانی** نے فواصل اور رؤس آیات (کے آیات سرون) کے مابین فرق بتایا اور کہا ہے کہ "فاصلہ وہ کلام ہے جو اپنے مابعد سے جُدا کیا گیا ہو۔ اور کلام منفصل کبھی آیت کا سرا ہوتا ہے اور کبھی اُس کا غیر (یعنی سرا نہیں ہوتا) لہذا فواصل بھی یونہی آیت کے سرے اور اُس کے غیر دونوں

ہوا کرتے ہیں۔ اور ہر ایک آیت کا سرا فاصلہ ہے مگر ہر ایک فاصلہ ایسا نہیں ہوتا جو ضرور کسی نہ کسی آیت کا سرا ہو۔ اور اسی وجہ سے کہ فاصلہ کے یہ معنی ہیں سیبویہ نے قوافی کی تمثیل میں "یَوْمَ یَاتِ" اور "مَا کُنَّا نَبْغِ" کو ذکر کیا ہے حالانکہ وہ باجماع راس آیت نہیں ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس کو "اِذَا یَسْرِ" کے ساتھ ذکر کیا ہے اور وہ باتفاق سب کے نزدیک راس آیت ہے۔ **جعبری** کہتا ہے "فواصل کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں۔ ایک **توقیفی**، دوسرا **قیاسی**۔ **توقیفی** قاعدہ تو یہ ہے کہ جس چیز پر رسول اللہ صلعم کا دائماً وقف کرنا ثابت ہوا ہے۔ ہم اُس کا فاصلہ ہونا یقین کرینگے۔ اور جس چیز کو آنحضرت صلعم نے ہمیشہ وصل کیا ہے اُس کی نسبت ہم ثابت سمجھیں گے کہ وہ فاصلہ نہیں ہے۔ پھر جس جگہ آپ نے ایک بار وقف اور دوسری مرتبہ وصل فرمایا ہے تو اُس چیز میں یہ احتمال ہوگا کہ وہ فاصلہ کی تعریف کے لئے ہے۔ یا وقف تام کی تعریف کے واسطے۔ یا یہ بات بتانے کے لئے کہ اُس جگہ استراحت (آرام لینا) مقصود ہے اور اُس کے بعد وصل کرنا مگر یہ ایسی حالت میں تصور ہوگا جبکہ وہ مقام فاصلہ کا نہ ہو۔ اور یا فاصلہ ہوگا مگر ایسا فاصلہ جس کو اُس کی تعریف کے مقدم ہونیکے باعث وصل کر دیا ہے۔ اور **قاعدۂ قیاسی** یہ ہے کہ جو احتمالی غیر منصوص۔ کسی مناسب امر کی وجہ سے منصوص کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہو وہ بھی فاصلہ مانا جائیگا اور اس بات میں کوئی خرابی یوں نہیں ہے کہ اس میں کوئی کمی اور بیشی نہیں ہوتی۔ اور خیر یں نسبت کہ اُس کی غرض و غایت محض اُس کا محل فصل یا محل وصل ہونا ہے۔ اور وقف ہر ایک کلمہ پر الگ الگ بھی جائز ہے اور تمام قرآن کا وصل کرنا بھی جائز ہے۔ لہٰذا قیاس اس بات کا محتاج ہوا کہ وہ فاصلہ کی معرفت کا کوئی طریقہ معین کرے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں "فاصلۂ آیت کی وہ مثال ہے جو کہ نثر عبارت میں سجع کے قرینہ کی اور نظم اشعار میں بیت کے قافیہ کی ہوا کرتی ہے۔ اور قافیہ میں جو عیوب **اختلاف** حرکت، **اشباع** اور **توجیہ** کے بتائے جاتے ہیں وہ فاصلہ میں کچھ عیب نہیں ہوا کرتے فاصلہ قرینہ اور ارجوزہ کے قافیہ میں ایک نوع سے دوسری نوع کی جانب نقل کرنا جائز ہے مگر قصیدہ کے قافیہ کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی اُس میں ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف نقل کرنا روا نہیں ہوتا۔ اور اسی اصول کی بنیاد پر فواصل آیات میں تم دیکھتے ہو کہ تُرْجَعُوْنَ۔ عَلِیْمٌ کے ساتھ، میعاد۔ ثواب کے ہمراہ اور، طارق، ثاقب، کی معیت میں آیا ہے۔ متجرد ہو کر آنے والے قرینہ اور فاصلہ کی اصل آیت اور سجع کے فقرہ میں دونوں مساوات کا پایا جانا ہے۔ اور اسی وجہ سے آیتوں کا شمار کرنیوالوں نے سورۃ النساء میں "بِاٰخَرِیْنَ وَلَا الْمَلٰٓئِکَۃُ الْمُقَرَّبُوْنَ" پر، سبحان الذی میں "مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ وَاَنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" پر جن مقامات میں کہ قافیہ کے دونوں اطراف مشاکل نہیں ہوئے ہیں وہاں شمار آیات ترک کر دینے پر اجماع کیا ہے۔ اور راسیطرح "اَفَغَیْرَ دِیْنِ اللّٰہِ یَبْغُوْنَ" اور "اَفَحُکْمَ الْجَاهِلِیَّۃِ یَبْغُوْنَ" کے ترک کر دینے پر بھی

اجماع کیا ہے ۔ اوران کے نظائر کو بوجہ مناسبت کے آیات میں شمار کر لیا ہے ۔ جیسے آل عمران میں ۔ "یَااُولِی الْاَلْبَابِ" ۔ کہف میں "عَلَّمَ اللّٰہِ کَذِبًا" اور طٰہٰ میں "اَلسَّلْوٰی" کو آیت شمار کیا ہے ۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ فاصلہ کا وقوع اُسوقت ہوتا ہے جبکہ خطاب کے ساتھ استراحت کیجاتی ہے اور اس استراحت سے کلام میں حُسن وخوبی پیدا کرنا مطلوب ہوتا ہے ۔ اور یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس کی وجہ سے قرآن تمام کلاموں سے بالکل الگ نمایاں رہتا ہے ۔ آیتوں کا نام فواصل اسواسطے رکھا گیا ہے کہ اُس جگہ دو کلام ایک دوسرے سے الگ ہوا کرتے ہیں یوں کہ آیت کا اخیر اُس آیت اور اُس کے مابعد کے مابین فصل ڈالدیتا ہے ۔ اور یہ نام قولہ تعالٰے "کِتَابٌ فُصِّلَتْ اٰیَاتُہٗ" سے ماخوذ ہوا ہے ۔ آیات کا نام قوافی رکھنا اجماعاً ناجائز ہے کیونکہ اللہ تعالٰے نے جسوقت قرآن کو شعر کے نام سے الگ کر لیا تو ایسی حالت میں واجب ہوا کہ قافیہ کا نام بھی اُس سے جُدا کر لیا جائے کیونکہ قافیہ شعر میں ہوا کرتا ہے ۔ اور اصطلاح میں اُسی کے ساتھ خاص ہے ۔ اور جسطرح قرآن کے بارہ میں قافیہ کا استعمال ممتنع ہوتا ہے ۔ ویسے ہی شعر کے باب میں فاصلہ کو استعمال کرنا بھی ممنوع ہے اسلئے کہ وہ (فاصلہ) کتاب اللہ کی صفت ہے ۔ اور ہرگز اُس سے متعدی (تجاوز کرنیوالی) نہیں ہو سکتی ۔

آیا قرآن کے باب میں سجع کا استعمال (یعنی اُس کو سجع کہنا) جائز ہے یا نہیں ؟ اس بارہ میں اختلاف ہے ۔ جمہور اس بات سے منع کرتے ہیں اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ سجع کی اصل ۔ چڑیوں کا نغمہ (سجع الطیر) ہے اور قرآن کا رتبہ اس بات سے بالاتر ہے کہ اُس میں سے کسی جز کیواسطے مہمل اصل کا لفظ مستعار لیا جائے ۔ پھر یہ بھی وجہ ہے کہ قرآن کو دوسرے حادث کلام کی مشارکت سے بالاتر بنانے کیلئے اُسے اس صفت کے ساتھ موصوف نہیں کیا ۔ اور ماسوا اس کے قرآن خدا تعالٰی کی صفات میں سے ایک صفت ہے لہذا اُس کا وصف اسی صفت کے ساتھ جائز نہیں ہو سکتا جس کے ساتھ اُسے موصوف کرنے کا اذن نہیں وارد ہوا ہے ۔ رُمّانی کتاب اعجاز القرآن میں بیان کرتا ہے "اشعریہ قرآن میں سجع ہونے کے قول کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سجع اور فواصل میں یہ نمایاں فرق ہے کہ سجع مقصود فی نفسہ شئے ہوا کرتی ہے اور اُس کے حصول کے بعد معنی کا احالہ اُس پر کیا جاتا ہے ۔ اور فواصل معانی کے متبع ہوتے ہیں اور مقصود فی نفسہ نہیں ہوا کرتے ۔ اسی سبب سے فواصل بلاغت میں داخل مانے گئے ہیں اور سجع کو عیب شمار کیا گیا ہے" ۔ اس بارہ میں قاضی ابوبکر باقلانی نے بھی رُمّانی ہی کی پیروی کی ہے اور اسی کو ابی الحسن اشعری اور ہمارے تمام اصحاب کے نص سے نقل کیا ہے ۔ اور وہ کہتا ہے کہ "بہت سے غیر اشاعرہ قرآن میں سجع ثابت کرنے کی طرف گئے ہیں ۔ اور اُنہوں نے کہا ہے کہ قرآن کا سجع اُن امور میں سے ہے جو کلام کی فضیلت عیاں کرتے ہیں ۔ اور سجع منجملہ اُن اجناس کے ہے جن کے ذریعہ سے بیان اور فصاحت میں تفاضل واقع ہوا کرتا ہے مثلاً

جناس اور التفات وغیرہ۔ اور اس بارہ میں سب سے قوی ترین ثبوت جس کی بنا پر استدلال کیا گیا ہے یہ ہے کہ "ھٰرُونَ وَمُوسٰی" کے موضع میں سجع قرار پانے کے باعث "مُوسٰی" کا فاصلہ واقع ہونا بہ نسبت ہارون کے افضل ہے۔ اور یہ بات شعر کے معاملہ سے یوں جداگانہ اور ممتاز ٹھیرتی ہے کہ شعر میں بحالتِ خطاب قافیہ مقصود الیہ واقع ہوا کرتا ہے اور اگر وہ غیر مقصود الیہ واقع ہوگا تو اُس مرتبہ سے گھٹ جائیگا۔ جس مرتبہ کو ہم شعر کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ پھر اس مرتبہ کا وجود جسطرح کہ مُفخّم (تفخیم کرنیوالے) سے اتفاقاً سرزد ہونا اُسیطرح شاعر سے بھی ہوا کرتا ہے۔ اب یہ بات کہ قرآن میں کسقدر سجع آیا ہے تو اُس کی مقدار بہت زیادہ ہے اور اُس کے بارہ میں یوں بات بنائی ہے۔ کہ اُنھوں نے سجع کے معنی کی تحدید کر دی۔ اہل لغت کا قول ہے کہ "سجع ایک ہی حد پر کلام کے پلے درپے لانے کا نام ہے۔" اور ابن دُرَید کہتا ہے کہ "سَجَعَتِ الْحَمَامَۃُ" کے معنی یہ ہیں کہ کبوتر نے اپنی آواز کی گٹکری شروع کی۔ قاضی اس بات کو غیر صحیح بتاتا اور کہتا ہے کہ اگر قرآن فی الواقع سجع ہوتا تو پھر وہ اہل عرب کے اسالیبِ کلام سے خارج نہ ہوتا اور اگر قرآن اہل عرب کے اسالیب کلام میں داخل مانا جائے تو پھر اُس کا اعجاز واقع ہونا بے اصل ٹھیرتا ہے۔ علاوہ ازیں جبکہ کلام اللہ کو سجع معجز کہنا جائز ہو تو اس کا شعر معجز کہلانا بھی روا ہو سکتا ہے اسواسطے کہ سجع ملک عرب کے کاہن لوگوں کی عادتِ مالوفہ تھی پس قرآن سے سجع کی نفی اس بات کے لئے سزاوار تر ہے کہ نفی شعر کی حجّت بھی بن جائے۔ کیونکہ کہانت نبوّت کی منافی ہے اور شعر کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی وہ منافی نبوّت نہیں اور خود رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے "اَسَجْعٌ کَسَجْعِ الْکُھَّانِ" اور اس قول میں آپ نے سجع کو مذموم بات قرار دیا ہے۔ قاضی کہتا ہے "لوگوں کا قرآن کی نسبت سجع ہونیکا وہم کرنا باطل ہے کیونکہ قرآن کی صورت سجع پر آنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ بھی سجع ہو۔ سجع میں معنی اُس لفظ کے مُتّبع ہوا کرتے ہیں جو کہ سجع کو ادا کرتا ہے اور قرآن میں جو امور حسب اتفاق سجع کے معنی میں واقع ہوئے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں اسواسطے کہ قرآن میں لفظ معنی کا تابع واقع ہوا ہے۔ اور اس بات میں کہ ایک کلام فی نفسہ ایسے الفاظ کے ذریعہ سے منتظم ہو جو کہ اُس کلام کے معنی مقصود کو ادا کرتے ہیں۔ اور نیز اس بات کے کہ معنی منتظم ہوں نہ کہ لفظ۔ بہت بڑا فرق ہے۔ پھر جسوقت میں معنی کا ارتباط سجع کے ساتھ ہوگا اُسوقت سجع بھی وہی فائدہ دیگا جو غیر سجع سے حاصل ہوتا ہے لیکن جس حالت میں کہ خود معنی بغیر سجع کے درست اور موزون ہونگے تو وہ تصحیح معنی کے علاوہ خوبی کلام کو بھی اپنے اندر سمیٹ لائینگے۔ اور اس کے ماسوا سجع کا ایک محفوظ ڈھنگ اور مضبوط طریقہ ایسا ہے کہ اُس میں کچھ بھی خلل انداز ہوتا کلام کو مختل کر کے دائرہ فصاحت سے خارج بنا دیتا ہے۔ جس طرح کہ شاعر مقررہ وزن کی حد سے نکل جائے تو خطا وار ہوا کرتا ہے۔ لیکن تم قرآن کے فواصل کو متفاوت دیکھوگے اُن میں سے چند

فواصل ایسے ملینگے جن کے مقاطع قریب قریب ہیں۔ اور بعض فواصل ایسے ممتد ہو جاتے ہیں کہ اُن کا طول پہلے فاصلہ سے دُگنا ہو جاتا ہے اور اُس پہلے وزن میں بھی فاصلہ کا ورود کلام کثیر کے بعد ہوا کرتا ہے جو کہ سجع کے بارہ میں ایک ناپسندیدہ اور بُری بات ہے۔ رہا یہ قول کہ سجع کے درست ہونے اور مقاطع کے باہم مساوی پائے جانیکے باعث ایک جگہ موسیٰؑ کو ہارونؑ پر مقدم لایا گیا ہے اور دوسری جگہ متاخر تو یہ بات صحیح نہیں بلکہ اس بارہ میں اصلی قاعدہ یہ ہے کہ قصہ کا اعادہ مختلف الفاظ میں کیا جائے اور وہ سب الفاظ ایک ہی معنی کو ادا کرتے ہوں اور یہ بڑا سخت دشوار امر ہے اسی میں فصاحت و بلاغت کا جوہر کھلتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے بہت سے قصے ایک دوسرے سے جُدا گانہ ترتیبات پر دُہرائے گئے ہیں اور اسطرح مشرکین عرب کو متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ بہرحال قرآن کا مثل لانے سے عاجز ہیں۔ خواہ ابتدائی اُسلوب بیان کے اعتبار سے اُس کا مثل لانا چاہیں یا متکرر طرز کلام کے ساتھ۔ ورنہ اگر معارضہ کرنا اُن کے امکان میں ہوتا تو وہ لوگ ضرور اُسی قصہ کو قصد کر کے ساتھ ایسے لفظوں میں بیان کرتے جو کہ اُن مذکورہ معانی تک نہ پہنچتے۔ جن کا بیان قرآن میں ہو چکا ہے یا اُسی کے مانند معانی کو بھی ادا نہ کر سکتے۔ غرضیکہ اسی وجہ سے بعض کلمات کو بعض پر مقدم اور موخر کر کے اظہار اعجاز کا قصد کیا گیا ہے نہ کہ سجع کا " " اور اسیطرح دلائل قائم کرتے کرتے آخر میں قاضی نے یہ کہا ہے کہ "ان باتوں سے واضح ہو گیا کہ جو حروف فواصل میں آئے ہیں وہ اُن نظائر کے موقع سے مُتناسب ہیں جو کہ سجع میں واقع ہوا کرتے ہیں اور ان کی مناسبت اس طرح کی ہے کہ نہ وہ فواصل کو اُسجاع کی حد سے بالکل خارج بنا دیتی ہے اور نہ یہ کرتی ہے کہ فواصل کو سجع کے باب میں داخل کر دے۔ اور ہم اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اہل عرب ہر ایسے سجع کی نہایت مذمت کرتے ہیں۔ جو اعتدال اجزاء کی حد سے خارج ہو گیا ہو یعنی یوں کہ اُس کے بعض مصرعے دو کلموں کے ہوں اور چند چار چار کلموں کے۔ اہل عرب اس بات کو فصاحت میں داخل نہیں کرتے بلکہ وہ اسکو عجز قرار دیتے ہیں لہذا اگر وہ لوگ قرآن کو سجع پر مشتمل سمجھے۔ تو ضرور تھا کہ کہتے "ہم اس کا معارضہ ایسے معتدل سجع کے ساتھ کرینگے جو کہ فصاحت میں قرآن کے طریقہ پر نمبر بڑھا لیا گیا ہو" یہانتک قاضی کا وہ کلام ختم ہو لیا جو کہ اُس نے اپنی کتاب اعجاز القرآن میں لکھا ہے۔ اور کتاب عروس الافراح کے مصنف نے قاضی کی نسبت یہ نقل کی ہے کہ وہ اپنی کتاب الانتصار میں فواصل کو سجع کے نام سے موسوم کرنا جائز قرار دیتا ہے۔ الخفاجی کتاب سرّ الفصاحت میں کہتا ہے رُمّانی کا یہ قول کہ "سجع عیب ہے اور فواصل بلاغت ہیں" غلط ہے۔ کیونکہ اگر اُس نے سجع سے وہ عبارت مراد لی ہے جو کہ معنی کی متبع ہو اور تکلف کے ساتھ اُس سے تک بندی ہی مقصود نہ ہو (یعنی آمد ہو) تو اس میں شک نہیں کہ ایسا کلام بلاغت ہے اور فواصل اسی کے مانند ہیں۔ لیکن اگر اُس نے اپنے اس قول سے ایسے کلام کو مراد لیا ہے کہ

معانی اس کے تابع واقع ہوا کرتے ہیں اور وہ مقصود بالتکلف (یعنی آورد) ہوتا ہے تو یہ بات عیب ہے اور فواصل بھی اُسی کے مانند ہیں۔ اور میرا گمان ہے کہ علماء نے قرآن کے تمام جملوں اور آیتوں کا نام محض فواصل رکھنے اور متماثل حروف کے جملوں کو سجع کے نام سے نامزد نہ کرنے میں اس خواہش کو اپنا دلیل راہ بنایا ہے کہ قرآن کو اُس وصف سے منزہ کردیں جو کہ کاہنوں وغیرہ سے روایت کئے جانیوالے کلام کے بارہ میں آیا کرتا ہے۔ اور وجہ تسمیہ میں اس غرض کو قریب بصواب ماننا چاہئے ورنہ حقیقت وہی ہے جو کہ ہم نے بیان کی اور خلاصہ اس تمام بیان کا یہ ہے کہ اسجاع وہ حروف ہیں جو کہ فواصل کے مقاطع میں ایک دوسرے کی شکل و مانند واقع ہوتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ جبوقت میں سجع تمہارے نزدیک ایک پسندیدہ امر ہے تو پھر کیا سبب ہے کہ تمام قرآن مسجوع نہیں وارد ہوا اور اس بات کی کیا وجہ ہے کہ کچھ قرآن مسجوع آیا اور کچھ حصہ قرآن کا غیر مسجوع آیا؟" تو ہم اس کا جواب یوں دینگے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اُن کے عرف و عادات کے انداز پر۔ فصحاے عرب کا یہ دستور تھا کہ اُنکا تمام کلام سجع نہیں ہوا کرتا تھا کیونکہ سجع میں آورد کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور وہ مکروہ بھی معلوم ہوتا ہے خاصکر طول کلام میں سجع کی پابندی حد سے زیادہ ناگوار ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے کلام الٰہی بھی تمام از ابتدا تا انتہا مسجع نہیں وارد ہوا تاکہ اہل عرب نے دستور اور رواج پر عمل پیرا ہونیکے ساتھ اعلےٰ درجہ کی لطافت اور اعلےٰ طبقہ کے کلام عرب کی پابندی کیجا سکے۔ مگر اس کے ساتھ وہ بالکل سجع سے خالی بھی نہیں ہے۔ اسواسطے کہ بعض کلام کے حصہ میں سجع کا وارد کرنا مذکورہ سابق صنعت کے اعتبار پر مستحسن ہوتا ہے۔ ابن النقیس کہتا ہے "سجع کی خوبی کا ثبوت اسیقدر کافی ہے کہ قرآن مسجع وارد ہوا ہے اور اس موقع پر یہ اعتراض نہیں کیا جائیگا۔ کہ قرآن کی بعض آیتیں سجع سے خالی بھی ہیں؟ اس لئے کہ خوبی بیان کبھی ایک مقام سے اُسکے حسن کیطرف نقل کرنے کی بھی مقتضی ہو جاتی ہے" حازم کا قول ہے۔ بعض لوگ ایسی متناسبۃ الاطراف مقداروں میں کلام کو قطعہ قطعہ کرنا ناپسند کرتے ہیں جو کہ طول اور قصر میں ایک دوسرے کے قریب قریب نہ ہوں۔ اور اس ناپسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تکلف کرنا پڑتا ہے۔ مگر وہ کلام جو کہ نادر کلام میں اُس کے ساتھ اِلمام (اشارہ) واقع ہو وہ اس بات سے مستثنیٰ ہے۔ اور بعض اشخاص یہ رائے رکھتے ہیں کہ جو تناسب کلام کو قافیہ بندی کے قالب میں ڈھالنے اور اُسے مناسبات مقاطع کے زیور سے آراستہ بنانے میں واقع ہوتا ہے وہ حد درجہ اکید (مستحکم) ہے۔ مگر کچھ لوگ جو اعتدال پسند ہیں اُن کی رائے میں اگرچہ سجع سے کلام کی زینت ہوتی ہے لیکن کبھی وہ تکلف اور بناوٹ کا داعی بن جاتا ہے اسواسطے مناسب یہ ہے کہ سجع کو نہ تو جملۃً سارے کلام میں استعمال کیا جائے اور نہ ہی کلام اُس سے بالکل خالی رکھا جائے بلکہ "جو بات خود بخود اور بلا تکلف آمد سخن میں مسجع نکل آئے اُسے قبول کرنا سزاوار ہے۔ اور سجع کو مطلقاً عیب کی بات قرار دیدینا کیونکر درست ہے؟ بحالیکہ قرآن کا نزول کلام عرب کے فصیح اسالیب (اندازوں) پر ہوا ہے اور اُس میں فواصل کا

وروو کلام عرب میں وروو اسجاع کے بالمقابل ہوا ہے؟ اور قرآن صرف ایک ہی اسلوب پر اسواسطے نہیں آیا کہ تمام کلام کا ایک ہی ڈھنگ پرستی ہونا اچھا نہیں شمار ہوتا۔ کیونکہ اس میں تکلف کیا جاتا ہے اور طبیعت اس بات سے ملول ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی تمام قرآن ایک ہی وتیرہ پر نہیں آیا کہ ایک ہی قسم پر استمرار رکھنے کی نسبت سے اقسام فصاحت میں افتنان ہونا اعلےٰ درجہ کی بات ہے اور اسی سبب سے قرآن کی کچھ آیتیں متماثل المقاطع نازل ہوئیں اور بعض غیر متماثل اُتریں ۔

فصل - شیخ شمس الدین بن الصائغ حنفی نے ایک کتاب احکام الرای فی احکام الآی نامی تالیف کی ہے ۔ اور وہ اُس کتاب میں بیان کرتے ہیں "معلوم کرنا چاہئے کہ مناسبت عربی زبان میں ایک ایسا مطلوب امر ہے کہ اُس کیواسطے بہت سے مخالف اُصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے ۔ اور میں نے ہی مناسبت کی رعایت کرنے کے لحاظ سے جو احکام آیتوں کے آخری کلمہ کے بارہ میں واقع ہوئے ہیں اُن کی جستجو اور کرید کی تو مجھکو چالیس سے بھی چند زائد حکم اس بارہ میں دستیاب ہوئے ۔ اور وہ حسب ذیل ہیں :-

(۱) معمول کی تقدیم - یا عامل پر جیسے " اَهٰٓؤُلَآءِ اِیَّاکُمْ کَانُوْا یَعْبُدُوْنَ " اور کہا گیا ہے کہ اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ " وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ " بھی ہے ۔ یا معمول کی تقدیم کسی دوسرے معمول پر کیجاتی ہے جس کی اصل ہی تقدیم ہو ۔ مثلاً " لِنُرِیَکَ مِنْ اٰیَاتِنَا الْکُبْرٰی " یہ اُس حالت میں ہوگا جبکہ ہم الکبریٰ کو نُرِیَ کا مفعول ڈالیں یا مفعول کی تقدیم فاعل پر ہو جیسے " وَلَقَدْ جَآءَ اٰلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ " اور اسی قبیل سے ہے کان کی خبر کا اُس کے اسم پر مقدم کرنا مثلاً " وَلَمْ یَکُنْ لَّهٗ کُفُوًا اَحَدٌ " ۔

(۲) جو چیز کہ زمانہ میں متاخر ہے اُس کی تقدیم جیسے " فَلِلّٰهِ الْاٰخِرَةُ وَالْاُوْلٰی " کہ اگر یہاں فواصل کی مُراعاۃ نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ اُولیٰ کو مقدم کیا جاتا ۔ جیسا کہ قولہ تعالےٰ " لَهُ الْحَمْدُ فِی الْاُوْلٰی وَالْاٰخِرَةِ " میں ہے ۔

(۳) فاضل کی تقدیم افضل پر جیسے " بِرَبِّ هٰرُوْنَ وَمُوْسٰی " اور جو مصلحت اس تقدیم میں ہے اُسکا بیان پہلے گذر چکا ہے ۔

(۴) مضمر کی تقدیم اُس شئے پر جو کہ اُس کی تفسیر کرتی ہو مثلاً " فَاَوْجَسَ فِیْ نَفْسِهٖ خِیْفَةً مُّوْسٰی " ۔

(۵) صفۃ الجملہ کی تقدیم صفت مفردہ پر جیسے " وَنُخْرِجُ لَهٗ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ کِتٰبًا یَّلْقٰهُ مَنْشُوْرًا " ۔

(۶) یاء منقوص مُعرّف کا حذف کرنا ۔ جیسے " الْکَبِیْرُ الْمُتَعَالِ " اور " یَوْمَ التَّنَادِ " ۔

(۷) فعل غیر مجزوم کی یاء کا حذف کرنا ۔ جیسے " وَالَّیْلِ اِذَا یَسْرِ " ۔

(۸) یاء اضافت کا حذف کرنا۔ جیسے "فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ" اور "فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ"۔

(۹) حرفِ مد کی زیادتی۔ جیسے "الظُّنُونَا الرَّسُولَا اور السَّبِيلَا" اور اسی قبیل سے ہے حرفِ مد کا عامل جازم کے ساتھ ہیں باقی رکھنا۔ جیسے "لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى" اور "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى" اس قول کے اعتبار پر کہ یہ صیغہ نہی ہے۔

(۱۰) جو چیز منصرف نہیں ہوتی اُسے منصرف کر ڈالنا۔ جیسے "قَوَارِيرَ قَوَارِيرَ"۔

(۱۱) اسم جنس کی تذکیر کا اختیار (ترجیح دینا) مثلاً قولہ تعالےٰ "أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ"۔

(۱۲) اسم جنس کی تانیث کا اختیار۔ مثلاً "أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ" اور ان دونوں باتوں کی نظیر سورۃ القمر میں قولہ تعالےٰ "وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ" اور سورۃ الکہف میں قولہ "لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا" ہے۔

(۱۳) قرأت سبعہ میں سے دو ایسی جائز وجہوں کی ایک ہی وجہ پر غیر قرأت سبعہ میں اقتصار (کمی) کر لینا جن کے ساتھ قرأت کیگئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا" حالانکہ قرأت سبعہ میں "رُشْدًا" کہیں نہیں آیا ہے۔ اور اسیطرح قولہ تعالےٰ "وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا" کی بھی حالت ہے۔ کیونکہ دونوں سورتوں میں فواصل حرفِ وسط کی حرکت کے ساتھ آئے ہیں اور اسی کے بالمقابل "وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ" میں وہ ساکن الاوسط ہے اور اس بات سے فارسی کا قرأت تحریک کو بالاجماع ہونے کے ذریعہ سے پہلے گزرے ہوئے بیان میں ترجیح دینا باطل ٹھیرتا ہے۔ اور اسکی نظیر ہے "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ" کی قرأت فتحِ ھاء کے ساتھ اور اُس کے سکون کے ساتھ بھی اور "سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ" کی قرأت فتحِ ھاء کے ساتھ صرف مراعاتِ فاصلہ کی غرض سے کی گئی ہے۔

(۱۴) جس جملہ کے ساتھ اُس کے ماقبل کی تردید کی گئی ہو اُسے اسمیتہ اور فعلیہ میں مطابق نہ ہونے کی وجہ پر وارد کرنا۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ" یہاں منافقین کے قول "آمَنَّا" اور اُس جملہ کے مابین جس کے ذریعہ سے یہ قول رد کیا گیا ہے مطابقت نہیں کی اور اسی وجہ سے "وَلَمْ يُؤْمِنُوا" یا "وَمَا آمَنُوا" نہیں فرمایا۔

(۱۵) دو قسموں سے ہر ایک قسم کا دوسری قسم کے ساتھ اسی انداز پر غیر مطابق وارد کرنا۔ جیسے "وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ" اور "الَّذِينَ كَذَبُوا" نہیں کہا۔

(۱۶) دو جملوں کے دو اجزا میں سے کسی ایک جز کو اُس وجہ کے علاوہ دوسری وجہ پر وارد کرنا جس پر کہ دوسرے جملہ میں اُس کا نظیر جز وارد کیا گیا ہے۔ مثلاً "أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ

هُمُ الْمُتَّقُوْنَ"۔

(۱۷) دو لفظوں میں سے اَغرب لفظ کے لانے کو فضیلت دینا اور اچھا سمجھنا۔ جیسے "قِسْمَةٌ ضِيزٰى" اور "جائرۃ" نہیں کہا۔ "لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ" یہاں جہنم نہیں کہا اور نہ نار کا ذکر فرمایا۔ اور سورۃ المدثر میں "سَاُصْلِيْهِ سَقَرَ" سورۃ سَالَ میں "اِنَّهَا لَظٰى" اور سورۃ القارعۃ میں "فَاُمُّهٗ هَاوِيَةٌ" کہنے کی وجہ ہر ایک سورۃ کے فواصل کی مراعات ہے۔

(۱۸) دو مشترک الفاظ میں سے ہر ایک لفظ کا ایک موضع کے ساتھ خاص ہو جانا۔ جیسے قولہ "وَلِيَذَّكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ" اور سورہ طٰہٰ میں قولہ تعالیٰ "اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّاُولِي النُّهٰى"

(۱۹) مفعول کا حذف کر دینا۔ جیسے "فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى" اور "مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى" اور اسی قبیل سے ہے اَفعل التفضیل کے متعلق کا حذف کر دینا۔ جیسے "يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰى" اور "خَيْرٌ وَّاَبْقٰى"۔

(۲۰) افراد کے ساتھ تثنیہ سے استغنا ہو جانا۔ جیسے "فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى"۔

(۲۱) افراد ہی کے ساتھ جمع سے مستغنی بن جانا۔ جیسے "وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا" کہ یہاں مصطلح "ائمۃ" نہیں کہا جس طرح کہ "وَجَعَلْنَا هُمْ اَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ" میں کہا ہے۔ اور اسی کی دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِيْ جَنّٰتٍ وَّنَهَرٍ" یعنی "اَنْهَار"۔

(۲۲) تثنیہ کے ساتھ افراد سے مستغنی ہو جانا۔ مثلاً "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتٰنِ" فراء کا قول ہے کہ یہاں پر خداوند کریم نے ویسے ہی "جَنَّةٌ" (ایک جنت) مراد لیا ہے۔ جسطرح کہ اپنے قول فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى" میں اور یہاں تثنیہ لانے کی وجہ رعایت فاصلہ ہے۔ فراء کہتا ہے اور یہ بات اصل ہے کہ قوافی اسقدر کمی اور بیشی کے متحمل ہو جاتے ہیں جسقدر تمام کلام متحمل نہیں ہو سکتا اور اسی کی نظیر فراء ہی کا وہ قول بھی ہے جو کہ اُس نے قولہ تعالیٰ "اِذِ انْبَعَثَ اَشْقٰهَا" کے بارہ میں کہا ہے۔ فراء کہتا ہے کہ وہ دو شخص تھے ایک کا نام تھا قدار۔ اور دوسرا ایک اُس کا ساتھی بھی تھا۔ اور خداوند پاک نے "اَشْقَيَاهَا" مراعاۃ فاصلہ ہی کی وجہ سے نہیں کہا۔ مگر ابن قتیبہ نے اس بات کو ناپسند کر کے اس بارہ میں بہت سختی کے ساتھ سرزنش کی ہے اور کہا ہے کہ جو امر جائز ہے وہ یہ ہے کہ محض آیتوں کے سروں میں ایک ہاء سکتہ یا الف زائد کر دیا جائے یا کوئی ہمزہ یا حرف حذف کر دیا جائے بہرحال جبکہ یہ بات ہو کہ خدا تعالیٰ نے دو جنتوں کا وعدہ کیا ہو اور تم معاذ اللہ اُن کو ایک ہی جنت بنا دو۔ اور پھر محض رؤس آیات ہی کی وجہ سے ایسا کرو تو یہ نہایت بُری بات ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات ہو کیونکر سکتی ہے؟ کیونکہ خدا تعالیٰ تو اُس کی صفت

اثنین (دو) کی صفات کے ساتھ فرماتا اور کہتا ہے " ذَوَاتَا اَفْنَانٍ " اور پھر ارشاد کرتا ہے " فِيهِمَا "
لیکن ابن الصائغ نے قاریوں سے یہ قول نقل کیا ہے کہ " یہاں پر خدا تعالیٰ نے " جَنَّاتٍ "
مراد لیا ہے - اور بوجہ فاصلہ کے اثنین کا صیغہ جمع پر اطلاق کیا ہے - پھر اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ یہ
بات کچھ بعید نہیں - اور کہتا ہے کہ تثنیہ سے جمع مراد لینے کے بعد بھی دوبارہ ضمیر تثنیہ کے عاید کرنے
میں لفظ کی رعایت منظور تھی اور یہی تیئسواں حکم بھی ہے ؛

(۲۴) جمع کے ساتھ افراد سے مستغنی بن جانا - جیسے " لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ " یعنی وَلَا
خُلَّةٌ " - جیسا کہ آیت میں ہے اور یہاں اُس کو مراعاۃ فاصلہ کے لحاظ سے صیغۂ جمع کے ساتھ
وارد کیا ؛

(۲۵) عاقل کو غیر عاقل کے جاری مجریٰ (قائم مقام) بنانا - مثلاً قولہٗ " رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ "
اور " كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ " ؛

(۲۶) اُس لفظ کا امالہ کرنا جس کا امالہ نہیں کیا جاتا - جیسے " طٰهٰ " اور " وَالنَّجْمِ " کی آیتیں ؛

(۲۷) قَدِيرٌ اور عَلِيمٌ کی طرح صیغہ ہائے مبالغہ کا لانا اور اسی کے ساتھ " هُوَ الْقَادِرُ " اور عَالِمُ الْغَيْبِ
کی مثالوں میں مبالغہ کے صیغہ کو ترک کر دینا - اور اسی حکم میں سے ہے قولہ تعالیٰ " وَمَا كَانَ
رَبُّكَ نَسِيًّا " ؛

(۲۸) مبالغہ کے بعض اوصاف کو بعض پر برتری دینا - جیسے " إِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ " کہ یہاں عُجَابٌ
کو مناسب فاصلہ کے لحاظ سے عَجِيبٌ پر ترجیح دی گئی ؛

(۲۹) معطوف اور معطوف علیہ کے مابین فصل ہونا - جیسے " وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ
لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى " ؛

(۳۰) اسم ظاہر کو اسم مضمر کے موقع پر واقع کرنا - جیسے " وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ
إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ " - اور اسی طرح پر آیۃ الکہف بھی ہے ؛

(۳۱) مفعول کا فاعل کے موقع پر واقع ہونا - مثلاً قولہ تعالیٰ " حِجَابًا مَسْتُورًا " - كَانَ وَعْدُهُ
مَأْتِيًّا " یعنی " سَاتِرًا " اور " آتِيًا " ؛

(۳۲) فاعل کا مفعول کے موقع پر وقوع - جیسے " عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ " اور " مَاءٍ دَافِقٍ " مَرْضِيَّةٍ
اور " مَدْفُوقٍ " ؛

(۳۳) موصوف اور صفت کے مابین فصل کرنا - جیسے " أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ " اگر اَحْوَىٰ
کو المرعیٰ کی صفت ڈالا جائے یعنی حال بنا کر ؛

(۳۴) کسی حرف کو دوسرے حرف کی جگہ پر واقع کرنا - جیسے " بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا " اور اصل اس کی

"اَوْحیٰ اِلَیْھَا"

(۳۵) ایسے وصف کو جو اَبلغ (ابلغ تر) نہیں ہے وصفِ اَبلغ سے مؤخر لانا۔ اس کی مثال ہے "مالك الرحمٰن الرحیم" اور "رَءُوْفٌ رَّحِیْمٌ" کیونکہ رافت بہ نسبت رحمت کے بلیغ تر (اعلےٰ درجہ کی صفت) ہے۔

(۳۶) فاعل کو حذف کر کے مفعول کو اُس کا نائب بنانا۔ جیسے "وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَہٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰٓى"۔

(۳۷) ہاء سکتہ کو ثابت کرنا مثلاً "مَاهِيَهْ۔ سُلْطَانِيَهْ۔ مَاهِيَهْ"۔

(۳۸) کئی ایک مجرورات کو اکٹھا کر دینا۔ مثلاً "ثُمَّ لَا تَجِدُوْا لَكُمْ بِهٖ عَلَيْنَا تَبِيْعًا" کہ اسجگہ احسن یہ تھا کہ اُن مجرورات کے مابین فصل کیا جائے لیکن فاصلہ کی مراعات نے عدم فصل اور "تَبِيْعًا" کے مؤخر لائے جانیکا اقتضاء کیا۔

(۳۹) صیغۂ ماضی سے صیغۂ استقبال کیجانب عدول (تجاوز کرنا)۔ جیسے "فَفَرِيْقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيْقًا تَقْتُلُوْنَ" حالانکہ اصل "قَتَلْتُمْ" ہے۔

(۴۰) بنائے کلمہ کو متغیر کر دینا۔ جیسے "وَطُوْرِ سِيْنِيْنَ" حالانکہ اصل لفظ "سَيْنَآءَ" ہے۔

تنبیہ۔ ابن الصائغ کہتا ہے "یہ بات کچھ ممتنع نہیں ہے کہ آیات مذکورہ میں ان کے اصل سے خارج ہونے کی وجہ بتاتے ہوئے وجہ مناسبت کے ساتھ ہی بعض دیگر امور بھی پائے جائیں۔ کیونکہ جیساکہ حدیث شریف میں آیا ہے قرآن کریم کے عجائب کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔

فصل۔ ابن ابی الاصبع کا بیان ہے کہ قرآن کے فواصل۔ تمکین۔ تصدیر۔ توشیح اور ایغال ان چار چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے کبھی خالی نہیں ہوتے۔

تمکین۔ جس کا نام ائتلاف القافیۃ بھی ہے اس بات کا نام ہے نثر عبارت لکھنے والا شخص قرینہ کی واسطے اور شاعر قافیہ کے لئے کوئی ایسی تمہید اُٹھائے جسکے سبب سے قرینہ یا قافیہ اپنی جگہ پر بالکل درست آبیٹھے، اُس میں کوئی خلل، غیر موزونیت، اور بدنمائی نہ پائی جائے۔ اُس کے معنی پورے کلام کے معنی کے ساتھ پورا پورا اور ایسا تعلق رکھتے ہوں کہ اگر وہ قافیہ یا قرینہ اُس جگہ سے الگ کر دیا جائے یا گرا دیا جائے تو معنی میں خلل پڑ جائے اور فہم مضطرب ہو جائے اور قرینہ یا قافیہ کی یہ حیثیت ہو کہ اگر اُس کے ذکر سے سکوت کیا جائے تو سننے والا شخص اپنی طبیعت ہی سے اُسکو مکمل کر لے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "يٰشُعَيْبُ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ۔ الاٰیۃ" کہ اس میں جیساکہ پیشتر آیت میں بیان ہوا ہے عبادت کا ذکر ہے اور اُس کے بعد ہی اموال میں تصرف مذکور ہے۔ لہذا اس بات نے حلم اور رُشد کا ذکر ترتیب کے ساتھ ہونے کی خواہش کی کیونکہ حلم عبادات کے مناسب ہے اور

رُشد کی مناسبت مال و دولت سے ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "اَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُوْنِ يَمْشُوْنَ فِيْ مَسَاكِنِهِمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ اَفَلَا يَسْمَعُوْنَ اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا نَسُوْقُ الْمَآءَ تاقولہ تعالےٰ اَفَلَا يُبْصِرُوْنَ" ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت کو "يَهْدِ لَهُمْ" کے لفظ سے آغاز کر کے اُسے "يَسْمَعُوْنَ" پر اس واسطے ختم کیا ہے کہ اُس میں جو نصیحت ہے وہ سُنی ہوئی بات ہے۔ اور وہ امر مسموع پچھلے زمانوں کے قصص اور تاریخی حالات ہیں اور دوسری آیت کو "يَرَوْا" سے شروع فرما کر "يُبْصِرُوْنَ" پر یوں ختم کر دیا کہ وہ آنکھوں سے دیکھی جانیوالی بات ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ" میں لفظ "لطیف" اُس شئے کے مناسب حال ہے جس کا ادراک بصر (آنکھ) کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ اور "خبیر" اُس چیز کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے جس کا ادراک بصر کر لیتی ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ۔ تاقولہ۔ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ" میں جو فاصلہ آیا ہے وہ ایسی تمکین تام ہے جو کہ اپنے ماقبل سے نہایت مناسبت رکھتا ہے۔ چنانچہ اس آیت کے نزول کے وقت اس کا آغاز ہوتے ہی بعض صحابہؓ کی زبان سے بے ساختہ قبل اس کے کہ وہ اس کا خاتمہ سُنیں وہی عبارت ادا ہو گئی تھی۔ ابن ابی حاتم شعبی کے طریق پر زید بن ثابت رضؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلعم نے مجھ پر یہ آیت املاء فرمائی "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ۔ تا قولہ۔ خَلْقًا اٰخَرَ" تو معاذ بن جبل رضؓ بول اُٹھے "فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ" رسول اللہ صلعم معاذؓ کی زبان سے یہ جملہ سنتے ہی ہنسنے لگے اور معاذؓ نے دریافت کیا "یا رسول اللہ آپ کس بات کی وجہ سے ہنسے؟ رسول صلعم نے فرمایا۔ یہ آیت اسی جملہ پر ختم کی گئی ہے" اور بیان کیا ہے کہ ایک اعرابی نے کسی قاری کو پڑھتے ہوئے سُنا "فَاِنْ زَلَلْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ الْبَيِّنٰتُ فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" تو وہ اعرابی حالانکہ قرآن نہیں پڑھتا تھا۔ یعنی ناخواندہ تھا۔ پھر بھی اُس نے کہا کہ "اگر یہ کلام آلٰہی ہے تو خدا تعالےٰ کبھی ایسا نہیں کہیگا۔ حکیم لغزش کے موقع پر غفران کا ذکر نہ کریگا۔ اسواسطے کہ یہ تو اور لغزش پر اکسانے اور آمادہ بنانے کے ہم معنی ہے"۔

تنبیہیں:۔ (۱) کبھی اوائل سورۃ النحل کیطرح فواصل کا اجتماع ایک ہی موضع میں ہو جاتا ہے اور اُنکے مابین اختلاف ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں خداوند تعالےٰ نے افلاک کے ذکر سے کلام کی ابتدا کی ہے اور فرمایا ہے "خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ" پھر انسان کے نطفہ سے پیدا کرنے کا اور اُس کے بعد چرند جانوروں کی خلقت اور نباتات کے عجائبات کا ذکر فرما کر ارشاد کیا ہے "هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لَّكُمْ مِّنْهُ شَرَابٌ وَّمِنْهُ شَجَرٌ فِيْهِ تُسِيْمُوْنَ ۝ يُنْۢبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُوْنَ وَالنَّخِيْلَ وَالْاَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ" چنانچہ خدا تعالیٰ

نے اس آیت کا مقطع تفکر کو قرار دیا اس لئے کہ یہ بیان نباتات کے مختلف انواع کا حدوث ظاہر کرنے کے ذریعہ سے خدائے قادر مختار کے وجود کا استدلال ہے۔ اور چونکہ اس مقام پر ایک سوال کا مظنہ بھی تھا جو یہ ہے کہ "اس آفرینش نباتات اور اُن کے حدوث کے بارہ میں موسموں کی طبیعتوں اور آفتاب و ماہتاب کی حرکات کا مؤثر ہونا کیوں جائز نہیں ہوتا؟" اور یہ دلیل بغیر اس سوال کا جواب دیئے ہوئے تمام نہیں ہوتی تھی اس واسطے یہ جگہ غور و فکر اور تامل کی جولان گاہ تھی اور خدا تعالےٰ نے اس کا جواب دو وجہوں کے ساتھ دیا۔ وجہ اول یہ ہے کہ اس عالم سفلی کے تغیرات حرکات افلاک کے احوال سے مربوط ہیں اور دیکھنا یہ ہے کہ ان حرکات کا حصول کیونکر ہوا ہے؟ اگر ان کے حصول کا سبب پیش نظر افلاک کے سوا کچھ دوسرے افلاک ہیں تو اس بات سے تسلسل لازم آتا ہے یعنی یہ سلسلہ غیر متناہی چلا جاتا ہے۔ اور اگر ان افلاک کی حرکتوں کا حصول خدائے خالق اور حکیم کی طرف سے رہے تو یہی بات پروردگار عالم کے وجود کا اقرار ہے اور یہی اصل مراد ہے قولہ تعالےٰ "وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" سے۔ پس اس آیت کا مقطع عقل کو بنایا اور گویا یہ کہا گیا کہ اگر تو عاقل ہے تو معلوم کر لے کہ بیشک تسلسل باطل ہے اور اس سے واجب ہوا کہ تمام حرکتوں کی انتہا ایک ایسی حرکت تک ہوتی ہو جس کا موجد خدائے قادر اور مختار ہے۔ اور دوسری وجہ اس سوال کے جواب دینے کی یہ ہے کہ کواکب اور طبائع کی نسبت ایک ایک ورق اور ایک ایک دانہ کے تمام اجزا کیطرف بالکل ایک ہی سی ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ایک گلاب کی پنکھڑی کا ایک رُخ نہایت شوخ سُرخ ہے تو دوسرا رُخ حد درجہ کا سیاہی مائل اسواسطے کہا جا سکتا ہے کہ اگر مؤثر موجب بالذات ہوتا تو اُس کے آثار میں ایسا تفاوت حاصل ہونا ممتنع ہو جاتا اور جبکہ ایسا تفاوت ممتنع نہیں بلکہ پایا جاتا ہے تو اسی امر سے ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ مؤثر حقیقی تاثیرات کواکب اور طبائع نہیں ہیں بلکہ وہ مؤثر خدائے قادر و مختار ہے اور قولہ تعالےٰ "وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ" سے بھی یہی مراد ہے گویا کہ اس طور پر سمجھایا گیا ہے کہ "جس وقت تمہاری عقل میں یہ بات جم گئی کہ واجب بالذات والطبع کی تاثیر مختلف نہیں ہوا کرتی اور تم نے دیکھ لیا کہ ایسا اختلاف موجود ہے تو اس سے تم معلوم کر سکتے ہو کہ محض طبائع ہی مؤثر نہیں ہیں بلکہ اثر ڈالنے والی ذات پاک فاعل مختار کی ہے اور اسی وجہ سے آیت کا مقطع تذکر (یاد دہانی) کا لفظ کیا گیا۔ اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالےٰ "قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ" الآیات۔ کہ ان میں سے پہلی آیت "لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" پر۔ دوسری "لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" پر۔ اور تیسری آیت قولہ تعالےٰ "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" پر تمام کی گئی۔ کیونکہ پہلی آیت میں جو وصیتیں ہیں اُن کے ترک پر آمادہ بنانے والی شئے یہ ہے کہ انسان میں بیجا خواہش نفسانی پر غالب آنیوالی عقل نہ ہوا سواسطے

کہ خدا کے ساتھ اُس کی صفات کمال میں غیر کو شریک بنانے کا سو جب ایسی کامل عقل کا نہ ہونا ہے جو کہ
اُس کی توحید اور عظمت پر دلالت کرے۔ اور اسیطرح ماں باپ کی نافرمانبرداری بھی مقتضائے عقل نہیں
ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کے ساتھ نہ ہر طریقہ پر احسان میں سبقت کر چکے ہیں پھر یونہی یہ بات بھی
عقل سے بعید ہے کہ حی اور کریم رزاق کے موجود ہوتے ہوئے تنگیٔ رزق کے خوف سے بچوں کو گلا گھونٹ
کر مارا جائے۔ اور بُرے کاموں کا کرنا بھی مقتضائے عقل نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ایسے غیظ و غضب کی وجہ
سے قتل نفس درست ہو سکتا ہے جو کہ قاتل کے دل میں پیدا ہو جائے اور عقل اُس کو مستحسن نہ ٹھیرائے
غرضکہ ان امور کے لحاظ سے آیت کا خاتمہ "تَعْقِلُوْنَ" پر کرنا پسندیدہ ہوا۔ اور دوسری آیت کا تعلق
مالی اور قولی حقوق کے ساتھ ہے لہذا جس کو یہ علم ہوگا کہ اُس کے بھی یتیم بچے ہیں جو اُس کی وفات کے
بعد بے والی اور وارث رہجائینگے۔ اُس کو مناسب نہ ہوگا کہ وہ غیروں کے یتیم بچوں کے ساتھ ایسا
سلوک کرے جس کو اپنے یتیم بچوں کے لئے ناپسند کرتا ہو۔ اور جو شخص کہ دوسرے آدمی کیواسطے
کچھ تولتا ناپتا۔ یا اُس کیواسطے گواہی دیتا ہے۔ اگر خود اُسکو یہ اتفاق پڑے کہ غیر شخص اُس کے لئے
کچھ تولے ناپے یا اُس کے کسی معاملہ کی گواہی دے تو وہ کبھی پسند نہ کریگا کہ تولنے ناپنے والا غیر شخص
اُس کے کام میں بددیانتی کرے۔ اور ایسے ہی جو آدمی کوئی وعدہ کرتا ہے اور وہ اپنے ساتھ خلاف
وعدگی کا روادار نہیں ہوتا وہ دوسرے لوگوں سے حسب وعدہ برتاؤ کریگا تاکہ وہ لوگ بھی اُس کے
اُس سے وعدہ خلافی نہ کریں۔ غرضکہ ان باتوں کا ترک اُسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ اُنکا تارک
غور اور انجام بینی سے غفلت کرے لہذا اس آیت کا قولہ تعالےٰ "لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُوْنَ" پر ختم کیا جانا
ہی مناسب تھا۔ اور تیسری آیت میں خدا تعالےٰ نے اپنی اُن دینی شریعتوں کا بیان فرمایا ہے۔ جن کی
پابندی واجب ہے اور اُن کی پیروی نہ کرنے کا نتیجہ عذاب و عقاب ہے لہذا اس کا خاتمہ "لَعَلَّکُمْ
تَتَّقُوْنَ" پر مستحسن ہوا۔ یعنی تاکہ تم اُن قوانینِ الٰہی کی پابندی کر کے عذابِ الٰہی سے بچ سکو۔ اور اسی
قبیل سے ہے قولہ تعالےٰ "وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ النُّجُوْمَ – الآیات" سورۃ الانعام میں۔ کہ ان
آیتوں میں سے پہلی آیت کا اختتام "لِقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ" دوسری کا خاتمہ "لِقَوْمٍ یَّفْقَهُوْنَ" اور
تیسری آیت کا خاتمہ قولہ "لِقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ" پر ہوا ہے اس لئے کہ حسابِ نجوم اور اُن کے ذریعہ سے
راستوں کا پہچاننا اور ہدایت پانا اس فن کے جاننے والے علماء کے ساتھ مخصوص ہے لہذا آیت
کا ختم ہونا "یَعْلَمُوْنَ" کے لفظ پر اس کے مناسب حال ہے۔ اور ایک نفس (ذات) سے خلائق کا
پیدا کرنا، اُن کو صلب سے رحم میں منتقل بنانا، پھر دنیا میں لاکر زندگی بخشنا اور موت دینا۔ ان امور
میں غور و فکر کرنا نہایت باریکی کا کام تھا اس لئے اس کو "یَفْقَهُوْنَ" کے لفظ پر ختم کرنا مناسب ہوا
کیونکہ فقہ کے معنی باریک اشیاء کا سمجھنا ہے۔ اور جس مقام پر خدا تعالےٰ نے اُن باتوں کا ذکر فرمایا

ہو اُس نے اپنے بندوں پر انعام فرمائے ہیں مثلاً روزی کی کشایش اور کھانے کی چیزوں کی افراط میوہ جات اور اور اسی طرح کی دیگر اشیاء۔ وہاں کلام کو ایمان کے ذکر پر ختم کرنا مناسب تھا۔ کیونکہ ایمان شکر نعمت الٰہی بجا لانے کا باعث ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ - وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ" کہ اسمیں پہلی آیت کو "تُؤْمِنُونَ" پر اور دوسری کو "تَذَكَّرُونَ" پر ختم کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کا نظم شعر سے مخالف ہونا ایک کھلا ہوا اور واضح امر ہے لہٰذا جس شخص نے اسکو شاعر کا قول بتایا وہ محض کفر اور عناد کی وجہ سے ایسا کہتا تھا۔ اور اسی مناسبت سے اسکو "قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ" پر ختم کرنا درست ہوا۔ اور قرآن کا کاہن لوگوں کے نظم کلام اور سجع کے الفاظ سے مخالف ہونا تدبر اور غور کا محتاج ہے کیونکہ کاہنوں کی عبارتیں اور سجع دونوں کلام نثر میں شامل ہیں لہٰذا جس وضاحت کے ساتھ قرآن کی مخالفت شعر سے پائی جاتی ہے اتنی وضاحت اُس کے سجع اور عبارت کاہن کی مخالفت میں نہیں ہے ہاں جسوقت قرآن کی فصاحت و بلاغت کو بنظر غور دیکھا جاتا ہے اور اس کے بدائع اور معانی پر نظر کیجاتی ہے اُسوقت اُسکا سب کلاموں سے نرالا ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس بنا پر قولہ تعالیٰ "قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ" کے ساتھ اس آیت کا ختم ہونا موزوں اور مستحسن ہوا۔ اور اس نوع کی بدیع باتوں میں ایک بات یہ ہے کہ محدث عنہ واحد ہونیکے باوجود دو مواضع میں دو فاصلے مختلف آتے ہیں اور اس بات کا نہایت لطیف نکتہ ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ" سورۃ ابراہیم میں ہے اور پھر سورۃ النحل میں فرمایا ہے "وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ" آیا ہے۔ ابن المنیر کا قول ہے "گویا کہ پروردگار عالم جل شانہٗ فرماتا ہے۔ جسوقت کہ کثرت نعمتیں حاصل ہوتی ہیں اُسوقت تو (اے بندہ) اُنکا لینے والا ہوتا ہے اور میں اُن کو عطا کرنیوالا ہوتا ہوں۔ چنانچہ اسی حالت میں جبکہ تو اُن نعمتوں کو اخذ کرتا ہے مجھے دو وصف حاصل ہوتے ہیں ایک تیرا "ظلوم" ہونا اور دوم تیرا "کفار" ہونا یعنی بوجہ اس کے کہ تو اُن نعمتوں کا شکر ادا نہیں کرتا۔ ان اوصاف سے متصف ہوتا ہے۔ اور خود مجھے بھی اُن نعمتوں کے عطا کرتے وقت دو وصف حاصل ہوتے ہیں جو یہ ہیں کہ میں غفور اور رحیم ہوں تیرے ظلم کا مقابلہ اپنے غفران سے اور تیرے کفر کا معاوضہ اپنی رحمت سے کیا کرتا ہوں اس لئے میں تیری تقصیر کے بالمقابل تیری توقیر کرتا ہوں اور تیری جفا کا بدلہ وفا کے ساتھ دیتا ہوں۔" اور ابن المنیر کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ "سورۃ ابراہیم "مُنْعَمٌ عَلَيْهِ" کے ذکر سے اور سورۃ النحل "مُنْعِمٌ" کے ذکر سے خاص کی گئی ہے کیونکہ سورۃ ابراہیم کی آیت وصف انسان کے مساق میں واقع ہے اور سورۃ النحل کی آیت میں صفات اللہ کا مساق ہے اور اُس کی الوہیت کا اثبات۔ چنانچہ اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ" سورۃ جاثیہ میں یوں آیا ہے اور سورۃ فصلت میں خاتمہ آیت پر ارشاد ہوتا ہے "وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ" اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت کے

قبل۔ "قُل لِّلَّذِينَ اٰمَنُوا يَغفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرجُونَ اَيَّامَ اللّٰهِ لِيَجزِيَ قَومًا بِمَا كَانُوا يَكسِبُونَ" آیا ہے اور اس لحاظ سے اُس آیت کا فاصلہ بعث پر ختم ہونا مناسب ہوا ہے کیونکہ خدا تعالےٰ نے اس آیت سے پہلے اُن لوگوں کو بعث کا منکر بیان فرمایا ہے۔ اور دوسری آیت کا ختام اُن کے مناسب حال ہے کیونکہ خدا تعالےٰ کسی عمل صالح کو ضائع نہیں کرتا اور کسی کے کار بد پر کچھ زیادتی نہیں فرماتا۔ اور خداوند کریم نے سورۃ النسآء میں فرمایا ہے "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغفِرُ اَن يُّشرَكَ بِهٖ وَيَغفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَن يَّشَآءُ وَمَن يُّشرِك بِاللّٰهِ فَقَدِ افتَرٰى اِثمًا عَظِيمًا" پھر دوسری جگہ اس کا اعادہ فرمایا اور اس کو اپنے قول "وَمَن يُّشرِك بِاللّٰهِ فَقَد ضَلَّ ضَلٰلًا بَعِيدًا" کے ساتھ ختم کیا ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئی تھی۔ جنہوں نے خدا تعالےٰ پر ایسی باتوں کا افترا باندھا تھا جو اُس کی کتاب کریم میں نہیں تھیں اور دوسری آیت مشرکین کے حق میں نازل ہوئی تھی جو اہل کتاب نہ تھے اس لئے انکی گمراہی سخت تر تھی۔ اور سورۃ مائدہ میں اس کی نظیر ہے قولہ تعالےٰ "وَمَن لَّم يَحكُم بِمَا اَنزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الكٰفِرُونَ" اور دوبارہ اس کا اعادہ فرماتے ہوئے "فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُونَ" فرمایا ہے۔ اور اس کے بعد تیسری آیت میں ایسے ہی موقع پر "فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الفٰسِقُونَ" ارشاد کیا ہے۔ چنانچہ اس اختلاف فواصل کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت مسلمانوں کے احکام میں، دوسری یہودیوں کے احکام میں، اور تیسری نصاریٰ کے احکام کے بارہ میں نازل ہوئی تھی۔ اور ایک قول یہ ہے کہ پہلی آیت کا نزول اُن لوگوں کے حق میں ہوا تھا جو کہ دانستہ خدا کی نازل کردہ کتاب کا انکار کرتے تھے اور دوسری آیت کا نزول اُن اشخاص کے حق میں ہوا جنہوں نے باوجود علم کے ما انزل اللہ کے خلاف کیا اور اُس کا انکار نہیں کیا اور تیسری آیت کا نزول اُن لوگوں کے حق میں ہوا جنہوں نے نادانی کی حالت میں احکام منزل من اللہ کی خلاف ورزی کی ہے۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہاں **کافر، ظالم** اور **فاسق**، تینوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں جو کہ **کُفر** ہے اور اسی ایک معنی کو مختلف الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے تاکہ اس سے فائدہ کی زیادتی اور تکرار لفظ سے پہلو تہی کا نفع حاصل ہو۔ اور امر متذکرہ بالا یعنی محدث عنہ واحد ہونے کی حالت میں دو مواضع پر فاصلتین کے مختلف آنے کے برعکس بات یہ ہوتی ہے کہ محدث عنہ مختلف ہو۔ اور دونوں فاصلے متفق پائے جائیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "يٰاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لِيَستَاذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَت اَيمَانُكُم" تا قولہ تعالےٰ۔ "كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الاٰيٰتِ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" سورۃ النور میں۔ اور پھر دوسری جگہ فرمایا ہے "وَاِذَا بَلَغَ الاَطفَالُ مِنكُمُ الحُلُمَ فَليَستَاذِنُوا كَمَا استَاذَنَ الَّذِينَ مِن قَبلِهِم كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُم اٰيٰتِهٖ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" کہ ان دونوں مقاموں پر محدث عنہ مختلف ہیں مگر فاصلتین یکساں آئے ہیں۔

(۲) قولہ تعالےٰ "اِن تُعَذِّبهُم فَاِنَّهُم عِبَادُكَ وَاِن تَغفِر لَهُم فَاِنَّكَ اَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ"۔

مشکلاتِ مواصل میں سے ہے کیونکہ قولہ تعالٰے " وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ " اس امر کا مقتضی ہے کہ فاصلہ غَفُوْرٌ الرَّحِیْمُ " ہو اور اُبَیؓ کے مُصحف سے یونہی منقول بھی ہے اس کے علاوہ ابن شنبوذ نے اسکی قرأت اسی طور پر کی ہے اور اس کی حکمت کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ مستحق عذاب شخص کی مغفرت اُسی ذات قادر مطلق کا فعل ہے۔ جس پر کسی کا حکم نہیں چل سکتا اور جو سب کا حاکم علے الاطلاق ہے لہذا وہ ذات پاک عزیز یعنی غالب (سبھوں پر بالاتر ہے) اور حکیم اُس شخص کو کہتے ہیں جو کہ ہر شئے کو اُس کے محل میں رکھا کرتا ہے اور کبھی بعض افعال میں کچھ کمزور خیال کے لوگوں پر وجہ حکمت مخفی رہ جاتی ہے اور اس وجہ سے اُن کو وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ افعال خارج از حکمت ہیں حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہوا کرتا۔ لہذا حکیم کے ساتھ وصف کرنے میں ایک بہت عمدہ پیش بندی اور احتراس بھی پایا گیا یعنی یہ کہ " اے خدائے برتر اگر تو اُن بندوں کو باوجود اُن کے مستحق عذاب ہونے کے بھی معاف فرما دے تو اس بارہ میں کوئی بھی تجھ پر کچھ اعتراض نہیں کر سکتا اور جو کچھ تو کرے وہی حکمت ہے۔ پھر اسی کی نظیر ہے سورۃ التوبۃ میں قولہ تعالٰے " اُولٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۔ سورۃ الممتحنہ میں قولہ " وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ " سورۃ غافر میں قولہ " رَبَّنَا وَاَدْخِلْهُمْ جَنّٰتِ عَدْنٍ ۔ تا قولہ ۔ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ " اور سورۃ النور میں " وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ وَاَنَّ اللّٰهَ تَوَّابٌ حَكِيْمٌ " آخری مثال میں بظاہر " تَوَّابٌ رَّحِيْمٌ " اس جگہ زیادہ مناسب تھا کیونکہ رحمت کا توبہ کے ساتھ لگاؤ ہے۔ لیکن یہاں لفظ حکیم کے ساتھ رحمت کی تعبیر اس غرض سے کی کہ اس سے لعان کے مشروع ہونے کا فائدہ اشارۃً معلوم ہو جائے اور اُس کی حکمت کا بھی علم حاصل ہو جو کہ ایسے عظیم الشان بُرے کام کی پردہ پوشی ہے۔ اور ایسے ہی مخفی وجوہ اختلاف فواصل میں سے سورۃ البقرۃ کے اندر قولہ تعالٰے " هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَآءِ فَسَوّٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ " اور سورۃ آل عمران میں " قُلْ اِنْ تُخْفُوْا مَا فِيْ صُدُوْرِكُمْ اَوْ تُبْدُوْهُ يَعْلَمْهُ اللّٰهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ " بھی ہے کیونکہ سورۃ البقرۃ کی آیت ہیں قدرت کے ساتھ ختم ہونا اور آیت آل عمران میں علم کے ساتھ ختم کیا جانا سب سے پہلے ذہن میں آتا ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ سورۃ البقرۃ کی آیت میں زمین اور اُس کے موجودات کو پیدا کرنے کی خبر وہی اس اعتبار کے ساتھ شامل تھی کہ وہ تمام کائنات ارضی اہل ارض کے حاجات کے مناسب حال اور اُن کی بہبود اور فوائد کے مطابق ہے اور یہ بیان بھی اس آیت میں موجود تھا کہ آسمانوں کی آفرینش مستوی اور محکم انداز پر بلا کسی تفاوت کے کی گئی ہے لہذا یہ بات واجب تھی کہ اس صفت کا خالق اپنے فعل سے کُلّی اور جزئی اور مجمل اور مفصل طریقہ پر باخبر اور دانا ہو اسواسطے اس آیت کا صفت علم کے ساتھ ختم کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور آل عمران کی آیت چونکہ کفار سے دوستی کرنے کے بارہ میں

وعید کے سیاق پر آئی تھی اور اُس میں علم کے ساتھ تعبیر کرنا عذاب و ثواب کے ساتھ بدلہ دینے کے لئے کنایۃ کے طور پر رکھا گیا تھا بدیں وجہ اُسے صفتِ قدرت پر ختم کرنا مناسب پڑا۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ وَلٰکِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِیْحَهُمْ اِنَّهٗ کَانَ حَلِیْمًا غَفُوْرًا“ کہ اس جگہ اشیاء کی تسابیح (تسبیح خوانی) کے ذکر سے بعد کلام کو علم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کرنا بادی النظر میں غیر ظاہر امر ہے۔ اور اس کی حکمت کے بارہ میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ جس صورت میں تمام چیزیں خدا کی تسبیح (پاکی بیان) کرنیوالی ہیں اور اُن کے حق میں کوئی عصیان (گنہگاری) نہیں ہے حالانکہ تم لوگ (انسان) معصیت کیا کرتے ہو لہذا آیت کو علم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کیا تاکہ عصیان کے معنی کی رعایت ہو جائے جو کہ آیت میں مقدر ہے۔ اور اس کا ثبوت رسول صلعم کی یہ حدیث ہے کہ ”لَوْلَا بَهَائِمُ رُتَّعٌ وَشُیُوْخٌ رُکَّعٌ وَاَطْفَالٌ رُضَّعٌ لَصُبَّ عَلَیْکُمُ الْعَذَابُ صَبًّا وَلَرُضَّ رَضًّا“ یعنی اگر چرنیوالے چرند اور خمیدہ پشت بڈھے اور شیر خوار بچے نہ ہوتے تو بیشک تم لوگوں پر بے شمار عذاب نازل ہوتا اور بہرا ئینہ تم عذاب میں جکڑ دیئے جاتے“ اور کہا گیا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر ہے خدا تعالیٰ مسبحین کی کمی کرنے سے درگزر کرنیوالا اور اُن کے گناہوں کو معاف کرنیوالا ہے“ اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اس جگہ عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ ”خدا تعالیٰ اُن مخاطب لوگوں کی حرکت کو برداشت کرنیوالا ہے جو کہ خدا کی نشانیوں اور عبرت دلانیوالی باتوں پر غور کرنا چھوڑ کر تسبیح کو پوری طرح نہیں سمجھتے اور یہ نہیں کرتے کہ خداوند پاک نے جو باتیں اپنی مخلوقات میں ودیعت رکھی ہیں۔ اور جن کے علم سے تنزیہ باری کا علم حاصل ہوتا ہے اُن کو جیسا کہ اُن کی معرفت کا حق ہے اُس طرح شناخت کریں۔

(۳) قرآن شریف میں بعض فواصل ایسے آئے ہیں جن کا اُس میں اور کوئی نظیر ہی نہیں ملتا۔ مثلاً خدا تعالیٰ نے سورۃ النور میں آنکھیں جھکا دینے کا حکم دینے کے بعد فرمایا ہے ”اِنَّ اللّٰهَ خَبِیْرٌ بِمَا یَصْنَعُوْنَ“ اور دعا استجابت کا حکم فرمانے کے بعد ارشاد کیا ہے ”لَعَلَّهُمْ یَرْشُدُوْنَ“ کہا گیا ہے کہ اس دوسری آیت میں لیلۃ القدر کی تعریض ہے اسوجہ سے کہ اس کا ذکر رمضان کے ذکر سے بعد میں کیا گیا ہے یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ شاید وہ لوگ شب قدر کی معرفت کیجانب راہ پائیں۔ اور تصدیر اس بات کا نام ہے کہ فاصلہ کا لفظ بعینہٖ ویسا ہی لفظ ہو جو کہ آیت کے شروع میں پہلے آچکا ہے۔ اس تصدیر کا ایک نام ردّ العجز علی الصدر بھی ہے۔ اور ابن المعتز کا بیان ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں۔ اوّل یہ کہ فاصلہ کا آخر اور صدر کلام کا آخری کلمہ دونوں باہم موافق ہوں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اَنْزَلَهٗ بِعِلْمِهٖ وَالْمَلٰٓئِکَةُ یَشْهَدُوْنَ وَکَفٰی بِاللّٰهِ شَهِیْدًا“ اور دوم یہ صدر کلام کا اول کلمہ فاصلہ کے آخری کلمہ سے موافق ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَهَبْ لَنَا مِنْ

لَدُنْكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ" اور "قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ"۔ اور تیسری قسم یہ ہے کہ فاصلہ کا اخیر کلمہ صدر کلام کے کسی نہ کسی کلمہ کے موافق ہو۔ جیسے "وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ"۔ اور "انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا"۔ اور "قَالَ لَهُمْ مُوسَىٰ وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا۔ تا قولہ۔ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَىٰ"۔ اور "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا"۔ اور توشیح اس بات کو کہتے ہیں کہ اوّل کلام میں کوئی ایسی بات ہو جو کہ قافیہ کی مستلزم ہوتی ہے۔ توشیح اور تصدیر کے مابین فرق یہ ہے کہ توشیح کی دلالت معنوی ہوتی ہے اور تصدیر کی دلالت لفظی۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ۔ الآیہ" میں "اصْطَفَىٰ" کا لفظ اس بات پر لفظی حیثیت سے کبھی یہ دلالت نہیں کرتا کہ اس آیت کا فاصلہ "الْعَالَمِينَ" ہوگا کیونکہ اصطفیٰ کا لفظ العالمین کے لفظ سے جداگانہ ہے۔ مگر معنی کی جہت سے ضرور دلالت کر رہا ہے اسواسطے کہ اصطفیٰ کے لوازم میں سے ایسی شئے کا ہونا معلوم ہے جو کہ اپنی جنس پر برگزیدہ اور چیدہ ہو اور ان مصطفین کی جنس ہیں اہل عالم۔ یا مثلاً قولہ تعالےٰ "وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ۔ الآیۃ" کہ اس کے بارہ میں ابن ابی الاصبع نے کہا ہے "جو شخص اس سورۃ کا حافظ اور اس بات کہ سمجھنے والا ہے کہ اس سورۃ کی آیتوں کے مقاطع نون مُردفہ ہیں اور پھر آیت کے صدر (آغاز) میں لیل (رات) سے نہار (دن) کا انسلاخ (برآمد ہونا) سُنا تو وہ معلوم کرلیگا کہ اس آیت کا فاصلہ مُظْلِمُونَ ہوگا کیونکہ جس شخص نے اپنی لیل سے نہار کا اسلاخ کیا وہ ظلمت میں داخل ہوگیا (یعنی "اظلم" بمعنی درظلمت شد) غرضیکہ اسی سبب سے اس بدیع کا نام توشیح رکھا گیا۔ اسواسطے کہ جب کلام کے اول (آغاز) نے اُس کے آخر یعنی انجام پر دلالت کی تو اُس کے معنی بمنزلہ وشاح (زیور) کے ٹھیرائے گئے اور کلام کا اوّل و آخر گردن اور کمر کی جگہ تصور کیا گیا جن کے گرد زیور کا حلقہ ہوتا ہے

اب رہا ایغال اُس کا بیان اطناب کی نوع میں پہلے گذر چکا ہے *

فصل - فن بدیع کے عالموں نے سجع کو اور اُسی کے مانند فواصل کو بھی کئی قسموں پر تقسیم کیا ہے۔ جو حسب ذیل ہیں۔ **مُطرّف**، **متوازی**، **مرصع**، **متوازن**، اور **متماثل** *

مُطرّف - اُس کو کہتے ہیں کہ دو فاصلے وزن میں باہم مختلف ہوں اور حروف سجع میں باہم متفق۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا" *

متوازی - اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن اور قافیہ کی جہتوں سے باہم متفق ہوں اور پہلے فاصلہ میں جو لفظ ہے وہ دوسرے فاصلہ کے لفظ سے وزن اور تقفیۃ (قافیہ بندی) میں مقابل نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ" *

متوازن۔ اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن میں بغیر خیال تقفیہ کے ہموزن اور موافق ہوں۔ جیسے قولہ تعالےٰ "وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ"

مُرصّع۔ وہ ہے کہ دو فاصلے وزن اور تقفیہ دونوں جہتوں سے متفق ہوں اور جو بات پہلے فاصلہ میں ہے وہ دوسرے فاصلہ کی بات سے ویسی ہی مقابل واقع ہو۔ جیسے قولہ تعالےٰ۔ "اِنَّ اِلَيْنَا اِيَابَهُمْ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ" "اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ"۔

اور **متماثل** وہ ہے جو کہ تقفیہ کے بغیر دوسرے فاصلہ کے ساتھ وزن میں مساوی ہو اور پہلے فاصلہ کے افراد دوسرے فاصلہ کے افراد کے مقابلہ میں پڑیں۔ اسی وجہ سے متماثل کی نسبت مرصّع کے جانب ویسی ہی ہوتی ہے۔ جیسی کہ متوازن کی نسبت متوازی کی طرف ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ "وَاٰتَيْنٰهُمَا الْكِتٰبَ الْمُسْتَبِيْنَ وَهَدَيْنٰهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" کہ یہاں کتاب اور صراط کے دونوں لفظ باہم متوازن ہیں اور ایسے ہی مستبین اور مستقیم کے الفاظ بھی متوازن ہیں لیکن وہ آخری حرف میں ایک دوسرے سے مختلف ہوگئے ہیں۔

فصل۔ متذکرہ بالا بیانات کے بعد اب صرف دو بدیعی نوعیں فواصل سے تعلق رکھنے والی باقی رہ گئیں جو حسب ذیل ہیں:۔

اوّل تشریع۔ ابن ابی الاصبع نے اس کا نام توأم رکھا ہے۔ اور اس کی اصل یہ ہے کہ شاعر اپنے بیت (شعر) کو فن عروض کے دو وزنوں پر یوں بنا کرے کہ اگر اس میں سے ایک یا دو جز ساقط کر دیئے جائیں تو باقی ماندہ حصہ دوسرے وزن کا ایک بیت ہو جائے۔ ایک قوم نے کہا ہے کہ نوع تشریع صرف فن شعر کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ وہ نثر میں بھی ہوتا ہے اور یوں کہ نثر کلام ایسے دو سجع کے فقروں پر مبنی ہوا کرتا ہے کہ اُن میں سے اگر صرف ایک ہی فقرہ پر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے۔ اور اگر اُس کے ساتھ دوسرا سجعہ بھی لاحق کر دیا جائے تو وہ کلام تمام اور مفید ہونے میں اپنی حالت پر رہے گا۔ اور اسی کے ساتھ جس قدر لفظی زیادتی ہوئی ہے۔ اُتنے زائد معنی دے گا۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے "سورۃ الرحمٰن کا بیشتر حصہ اسی باب سے آیا ہے۔ کیونکہ اُس کی آیتوں میں اگر دو فاصلوں میں سے صرف ایک پہلے ہی فاصلہ پر "فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ" کو چھوڑ کر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے گا۔ اور دوسرے فاصلہ سے محض اُس کی تکمیل ہوگئی ہے۔ اور اُس نے تقریر اور توبیخ کے ایک زائد معنی کا فائدہ دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن ابی الاصبع کی یہ تمثیل ٹھیک اور مطابق نہیں ہے۔

بہتر یہ تھا کہ مثال میں ایسی آیتیں پیش کی جائیں - جن کے اثبات میں کوئی ایسی بات ہوئی جو کہ فاصلہ ہونے کے واسطے صحیح ہوتی - جیسے قولہ تعالے " لِتَعْلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ " " وَاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا " یا اسکے مشابہ اور آیات ؂

اور نوع دوم ہے - **اِستلزام** - اس کو **لزوم مالا یلزم** کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے - اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شعر یا نثر کلام میں بشہ عدم کلفت - لے حرف رِوی سے پہلے ایک یا دو حرفوں کا التزام کر لیا جائے - ایک حرف کے التزام کی مثال ہے " فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ " کہ یہاں را حرف رِوی سے قبل ھا کا التزام کیا ہے - اور اسی کی مثال ہے " اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ - تا آخر آیات " کہ اُن میں **کاف** سے قبل را کا التزام کیا گیا ہے - اور قولہ تعالے " فَلَآ اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْکُنَّسِ " میں سین حرف رِوی سے قبل **نون مُشدّدہ** کا التزام ہے - اور قولہ تعالے - " وَالَّیْلِ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ " میں **قاف** سے پہلے **سین** کا التزام ہے اور دو حرفوں کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالے " وَالطُّوْرِ وَکِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ " اور " وَمَآ اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُوْنٍ وَاِنَّ لَكَ لَاَجْرًا غَیْرَ مَمْنُوْنٍ " اور " بَلَغَتِ التَّرَاقِیَ وَقِیْلَ مَنْ رَاقٍ وَّظَنَّ اَنَّهُ الْفِرَاقُ " اور تین حروف کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالے " تَذَکَّرُوْا فَاِذَا هُمْ مُّبْصِرُوْنَ وَاِخْوَانُهُمْ یَمُدُّوْنَهُمْ فِی الْغَیِّ ثُمَّ لَا یُقْصِرُوْنَ " ؂

تنبیہیں - (۱) اہل بدیع کا قول ہے " سجع بندی کے فن کلام میں احسن وہ کلام ہوتا ہے جس کے **قرائن** باہم مساوی ہوں - جیسے " فِیْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ وَّطَلْحٍ مَّنْضُوْدٍ وَّظِلٍّ مَّمْدُوْدٍ " اور اس کے بعد خوبی میں اُس سجع کا نمبر ہے - جس کا دوسرا قرینہ طویل ہو جائے - مثلاً " وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰی مَا ضَلَّ صَاحِبُکُمْ وَمَا غَوٰی " یا تیسرا قرینہ طول پکڑے - جیسے " خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِیْمَ صَلُّوْهُ ثُمَّ فِیْ سِلْسِلَةٍ - الآیة " ؂

اور ابن الاثیر کا بیان ہے کہ دوسرے قرینہ میں مساوات کا ہونا احسن ہے ورنہ تھوڑا سا طویل ہونا چاہئے اور تیسرے قرینہ کے بارہ میں بہت طویل ہونا خوب تر ہے خفاجی کہتا ہے یہ بات جائز نہیں کہ دوسرا قرینہ پہلے قرینہ سے بہت قصیر ہو ؂

(۲) علما کا قول ہے کہ خوبترین سجع وہ ہے جو کہ قصیر (چھوٹا) ہو کیونکہ کلام کی کمی مبنشی (انشا پرواز) کی قوت (انشا) پر دلالت کیا کرتی ہے۔ اور کم از کم ایک ایسے سجع میں دو کلمے ہونے چاہئیں۔ جیسے قولہ تعالےٰ "یَا اَیُّھَا المُدَّثِّرُ قُمْ فَاَنْذِرْ۔ الآیات"۔ اور "وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا۔ الآیات" اور "وَالذَّارِیٰتِ ذَرْوًا۔ الآیات" اور "وَ الْعَادِیَاتِ ضَبْحًا۔ الآیات" اور بڑے سے بڑا سجع وہ ہے جو کہ دس کلموں سے زائد کا ہو۔ جیسے کہ قرآن کی بیشتر آیتیں ہیں۔ اور ان دونوں کے مابین جسقدر سجعے ہیں وہ سب متوسط ہیں جس طرح سورۃ القمر کی آیت۔

(۳) زمخشری نے اپنی کتاب کشاف قدیم میں بیان کیا ہے "اکیلے فواصل ہی کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی۔ مگر یہ کہ اُس کے معانی کو اپنے انداز بیان پر اُس طریقہ سے باقی رکھیں جس کو خوبی نظم اور کلام کا پورا ہونا چاہتا ہو۔ ورنہ جسوقت معانی کا لحاظ نہ کر کے محض لفظ کی خوبی کا اہتمام کیا جائے۔ اور اُس کے مؤدا کی طرف نظر ہی نہ کریں تو یہ بات بلاغت کی اقسام میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قاعدہ کی بناپر کہا گیا ہے کہ قولہ تعالےٰ "وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ" میں "بِالْآخِرَةِ" کی تقدیم صرف فاصلہ کے لحاظ سے نہیں کی گئی ہے۔ بلکہ یہاں اختصاص کی رعایت بھی رکھی گئی ہے۔

(۴) چونکہ فواصل کا مبنیٰ وقف پر ہے اس لئے اُن میں مرفوع کا مقابلہ مجرور کے ساتھ یا اس کے برعکس ہونا مناسب اور جائز ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ" قولہ تعالےٰ "عَذَابٌ وَاصِبٌ" اور "شِهَابٌ ثَاقِبٌ" کے ساتھ آیا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ" قولہ "قَدْ قُدِرَ" "سِحْرٌ" اور "مُسْتَمِرٌّ" کے مقابلہ میں واقع کیا گیا ہے اور قولہ تعالےٰ "وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ" قولہ تعالےٰ "وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ" کے ساتھ آیا ہے۔

(۵) قرآن شریف میں بکثرت فواصل کو حروف مدّ ولین اور الحاقِ نون کے ساتھ ختم کیا گیا ہے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ساتھ تطریب (طرب انگریزی) پر قابو پایا جائے۔ جیسا کہ سیبویہ کا قول ہے کہ اہل عرب ترنم کرنے کی حالت میں کلموں کے ساتھ الف، یا اور نون کا الحاق کیا کرتے ہیں کیونکہ اُن کا ارادہ آواز میں کشش کرنے کا ہوا کرتا ہے اور جسوقت وہ ترنم نہیں کرتے۔ اُس وقت اِن حروف کا الحاق ترک کر دیتے ہیں۔ اور قرآن شریف میں یہ (ترنم یا الحاق) نہایت سہل موقف اور شیریں ترین مقطع پر آیا ہے۔

(۶) فواصل کے حروف متماثل ہوتے ہیں یا متقارب - متماثل کی مثال ہے - وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ وَالْمَعْمُورِ " اور متقارب کی مثال ہے " الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ " " ق - وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَٰذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ " امام فخر الدین اور اُن کے سوا دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن شریف کے فواصل اِن دونوں قسموں سے خارج نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ اُن کا انحصار متماثلہ اور متقاربہ کے احاطہ میں ہوا کرتا ہے۔ امام فخر الدین کہتا ہے۔ اور اسی بات کے ذریعہ سے سورۃ الفاتحہ کو " بسم اللہ کے " اور " صِرَاطَ الَّذِينَ - الیٰ اٰخرھا " کو ایک آیت قرار دیکر سات آیتوں کی سورۃ شمار کرنے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر مُرجح بنایا جاتا ہے اس لئے کہ جس شخص نے " أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ " کو چھٹی آیت گردانا ہے اُس کا قول اس طور سے رد کیا گیا ہے کہ وہ سورۃ کی دیگر تمام آیتوں کے فواصل سے " تو مماثلۃ " کے ذریعہ سے اور نہ مقاربۃ کے وسیلہ سے کسی طرح بھی مشابہ نہیں ہوتی حالانکہ فوصل میں تشابہ کی رعایت لازمی امر ہے ؎

(۷) فواصل میں تضمین اور ایطاء کی کثرت اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ یہ دونوں باتیں نثر عبارت میں کوئی عیب نہیں ہیں۔ اگرچہ نظم میں ان کو عیب شمار کیا گیا ہے تضمین اس بات کا نام ہے کہ مابعد الفاصلہ اُس کے ساتھ متعلق ہو۔ جیسے قولہ تعالےٰ " وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ وَبِاللَّيْلِ " اور ایطاء تکرار الفاصلہ بلفظہا۔ کو کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالےٰ هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا "، سورۃ الاسرا میں۔ کہ اس کے بعد کی دو آیتیں اور بھی اسی فاصلہ کے ساتھ ختم کی ہیں ؎

ساٹھویں نوع سورتوں کے فواتح

ابن ابی الاصبع نے اس بارہ میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اُس کا نام الخواطر السوانح فی اسرار الفواتح رکھا ہے۔ اور میں اس نوع کے تحت میں اُس کتاب کا ملخص مع کچھ زائد باتوں کے جو دیگر کتب سے لی گئی ہیں درج کرتا ہوں ؎

خداوند کریم نے قرآن شریف کی سورتوں کا افتتاح کلام کی دس انواع کیساتھ فرمایا ہے اور

کوئی سورۃ ایسی نہیں جو اُن دس انواع میں سے کسی نہ کسی نوع سے خارج ہو۔ کلام کی پہلی نوع خدا تعالیٰ کی ثناء کرنا ہے اور ثناء کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل خدا تعالےٰ کیلئے صفات مدح کا اثبات۔ اور دوم صفاتِ نقص کی اُس سے نفی اور خدا تعالےٰ کی تنزیہ ایسی صفتوں سے۔ چنانچہ قسم اوّل کی قبیل سے پانچ سورتوں میں تحمید (الحمد کہنے) اور دو سورتوں میں تبارک (کہنے کے ساتھ) ابتدا ہوئی ہے۔ اور قسم دوم کے متعلق سات سورتوں میں تسبیح کے ساتھ ابتدا ہوتا ہے۔ الکرمانی متشابہ القرآن کے بیان میں کہتا ہے کہ "تسبیح ایک ایسا کلمہ ہے جس کے ساتھ اللہ پاک نے استیثار فرمایا ہے (یعنی اُسے بہت کثرت کے ساتھ یا بالکل اپنی ہی ذات کے لئے پسند اور استعمال کیا ہے) چنانچہ سورۂ بنی اسرائیل کو مصدر کے ساتھ آغاز فرمایا کیونکہ مصدر اصل شئے ہے۔ پھر سورۃ الحدید اور سورۂ الحشر میں صیغۂ ماضی کا استعمال فرمایا اس لئے کہ ماضی کا زمانہ حال و استقبال کے دونوں زمانوں سے اسبق ہے۔ زاں بعد سورۃ الجمعہ اور سورۃ التغابن میں مضارع کا صیغہ برتا۔ اور سب سے بعد سورۃ الاعلیٰ میں امر کا صیغہ استعمال کرکے اس کلمہ کا اس کی جمیع جہات سے استیعاب کر لیا۔ دوسری نوع حروفِ تہجی ہیں۔ ان کے ساتھ اُنتیس سورتوں کو آغاز کیا ہے اور اس کا مکمل اور بالاستیعاب بیان متشابہ کی نوع میں پہلے کر دیا گیا ہے اور آئندہ مناسبات کی نوع میں اس کی مناسبات کیطرف بھی اشارہ آئیگا۔ تیسری نوع نداء ہے یہ دس سورتوں میں آئی ہے۔ پانچ سورتوں میں رسول صلعم کو ندا کیا ہے۔ احزاب، طلاق، تحریم، مزمل، اور مدثر میں۔ اور پانچ سورتوں میں اُمت کو نداء کی گئی ہے۔ النسآء، المائدہ، الحج، الحجرات اور الممتحنہ ہیں۔ چوتھی نوع خبریہ جملے ہیں مثلاً "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ" "بَرَآءَۃٌ مِّنَ اللّٰہِ" "اَتٰٓی اَمْرُ اللّٰہِ" "اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُھُمْ" "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" "سُوْرَۃٌ اَنْزَلْنٰھَا" "تَنْزِیْلُ الْکِتٰبِ" "اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا" "اِنَّا فَتَحْنَا" "اِقْتَرَبَتِ السَّاعَۃُ" "اَلرَّحْمٰنُ" "قَدْ سَمِعَ اللّٰہُ" "اَلْحَآقَّۃُ" "سَاَلَ سَآئِلٌ" "اِنَّآ اَرْسَلْنَا نُوْحًا" "لَآ اُقْسِمُ" دو جگہوں میں "عَبَسَ" "اِنَّآ اَنْزَلْنٰہُ" "لَمْ یَکُنْ" "اَلْقَارِعَۃُ" "اَلْھٰکُمُ" "اِنَّآ اَعْطَیْنٰکَ" کہ یہ سب تئیس سورتیں ہیں۔ پانچویں نوع ہے قسم اور اس کے ساتھ پندرہ سورتوں کا آغاز ہوا ہے۔ ازانجملہ ایک سورۃ ایسی ہے جس میں ملائکہ کی قسم کھائی گئی ہے اور وہ سورۃ والصّٰٓفّٰت ہے، دو سورتوں میں افلاک کی قسم کھائی ہے بروج اور الطارق میں۔ چھ سورتوں میں لوازمِ فلک کی قسم وارد ہوئی ہے۔ النّجم میں "ثریا" کی قسم کھائی گئی ہے۔ الفجر میں دن کے مبداء کی قسم ہے۔ الشمس میں آیۃ النہار کی قسم کھائی ہے۔ اللیل میں زمانہ کے نصف حصہ کی قسم ہے۔ الضحیٰ میں دن کے نصف

حصہ کی "والعصر" میں دن کے آخری حصہ کی یا جُملۃً (تمام) زمانہ کی قسم کھائی گئی ہے۔ اور دو سورتوں میں ہوا کی قسم کھائی گئی ہے جو کہ منجملہ اربعہ عناصر کے ایک عنصر ہے اور یہ والذاریات اور والمرسلات کی سورتیں ہیں۔ ایک سورۃ میں مٹی کی قسم ہے، اور یہ بھی ایک عنصر ہے یعنی سورۃ الطُّور میں۔ اور سورۃ والتین میں نبات (روئیدگی) کی قسم ہے۔ سورۃ والنازعات میں حیوان ناطق کی قسم کھائی گئی ہے۔ اور سورۃ والعادیات میں چرند جانوروں کی قسم ہے۔ چھٹی نوع کلام کی شرط ہے اور یہ سات سورتوں میں آئی ہے۔ الواقعہ، المنافقون، التکویر، الانفطار، الانشقاق، الزلزلۃ اور النصر ہیں۔ نوع ہفتم امر ہے اور یہ چھ سورتوں میں آیا ہے، قُلْ اُوْحِیَ، اِقْرا، قل یا ایہا الکافرون۔ قل ہو اللہ احد، قل اعوذ۔ یعنی معوذتین کی سورتیں۔ آٹھویں نوع ہے استفہام اور اس کا وقوع چھ سورتوں میں ہے۔ ہل اتیٰ۔ عم یتسآءلون۔ ہل اتاک، الم نشرح، الم تر۔ اور ارایت۔ نویں نوع ہے دعا اور یہ صرف تین سورتوں کے آغاز میں آئی ہے۔ وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفِیْن، وَیْلٌ لِکُلِّ ہُمَزَۃ، اور تبت۔ دسویں نوع کلام کی تعلیل ہے اور وہ محض ایک سورۃ لِاِیْلَافِ قُرَیْشٍ کی ابتدا میں آئی ہے۔ ابو شامہؒ نے فواتح سُوَر کو اسی طرح پر جمع کیا اور کہا ہے کہ "ہم نے دعاء کی قسم میں جن سورتوں کا ذکر کیا ہے اُن کی نسبت یہ بھی جائز ہو سکتا ہے کہ اُنہیں "خبر" کے ساتھ ذکر کیا جائے (یعنی جملۂ خبریہ شمار ہوں) اور اسیطرح ثناء بھی تمام تر خبر ہی ہے۔ باستثناء سَبِّحْ کے کیونکہ وہ امر کی قسم میں داخل ہوتا ہے۔ اور سبحان کا لفظ امر اور خبر دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔" ابو شامہؒ نے اس تفصیل کے بعد بھی مضمون ذیل کے دو بیتوں میں نظم بھی کر دیا ہے ؎

اَثْنیٰ عَلٰے نَفْسِہٖ سُبْحَانَہٗ مَثْبُوْتٌ	خداوند کریم نے سورتوں کا افتتاح کرتے
اَلْحَمْدِ وَالسَّلْبِ لِمَّا اسْتَفْتَحَ السُّوَرَا	ہوئے اپنی ذات پاک کی ثناء ثبوت اور
وَالْاَمْرِ وَالشَّرْطِ وَالتَّعْلِیْلِ وَالْقَسَمِ الدُّعَا	سلب حمد، امر، شرط، تعلیل، قسم، دُعاء،
حُرُوْفُ التَّہَجِّیْ اِسْتَفْہِمِ الْخَبَرَا۔	حروف تہجی، استفہام اور خبر کے ساتھ

کی ہے۔

اہل بیان کا قول ہے۔ حُسن الابتداء بلاغت کی جان ہے۔ حُسن الابتداء اس بات کا نام ہے کہ کلام کے آغاز میں خوبی عبارت اور پاکیزگی لفظ کا بہت بڑا خیال رکھا جائے۔ کیونکہ جس وقت کوئی کلام کانوں میں پڑنا شروع ہوا۔ اگر اُس وقت عبارت کا چہرہ درست ہوا تو ضرور ہے کہ سننے والا بڑی توجہ سے وہ کلام سنے اور اُسے اپنے ذہن میں محفوظ کرنے کی کوشش

کرے گا۔ ورنہ عبارت کا چہرہ خراب ہونے کی صورت میں باقی کلام خواہ کتنا ہی پاکیزہ ہو سامع کو ابتدا کے بھونڈے الفاظ سنکر کچھ ایسی نفرت ہوگی کہ وہ کبھی اُس کو سُننا گوارا نہ کریگا۔ اسی وجہ سے یہ ضروری بات ہے کہ آغاز کلام میں بہتر سے بہتر، شیریں، سلیس، خوشنما اور معنی کے اعتبار سے صحیح تر اور واضح، تقدیم و تاخیر، اور تعقید سے خالی، التباس، اور عدم مناسبت سے بری لفظ لایا جائے۔ اور کلام مجید کی سورتوں کے فواتح بہترین وجوہ پر نہایت بلیغ اور کامل ہوکر آئے ہیں۔ مثلاً تحمیدات، حروف تہجی، اور ندا، وغیرہ۔ اور کلام کے عمدہ ابتداء کی ایک خاص ترین نوع بَراعۃ الاستہلال نامی بھی ہے۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ آغاز کلام اُس چیز پر شامل ہو جو کہ متکلم فیہ کے مناسب حال ہے۔ اور اُس میں باعث سیاقِ کلام کا اشارہ موجود ہو۔ چنانچہ اس بارہ میں سب سے اعلےٰ اور احسن نمونہ سورۃ الفاتحہ ہے جو کہ قرآن کریم کا مطلع اور اُس کے تمام مقاصد پر مشتمل ہے بیہقی نے اس بات کو اپنی کتاب شعب الایمان میں بیان کیا ہے وہ کہتا ہے " ابوالقاسم بن حبیب نے محمد بن صالح بن ہانی سے اور اُس نے حسین بن الفضل سے بواسطہ عفان بن مسلم، از ربیع بن صبیح، حسن رہ سے کہا " خداوند کریم نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائی ہیں اور اُن سب کے علوم چار کتابوں۔ توریت، انجیل، زبور، اور قرآن، میں ودیعت رکھدیئے ہیں پھر توریت، انجیل، اور زبور، کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے اور علوم القرآن کو اُس کے حصہ مفصل میں امانت رکھا اور مفصل کے جملہ علوم صرف سورۃ فاتحۃ الکتاب میں ودیعت فرما دیئے لہذا جو شخص فاتحۃ الکتاب کی تفسیر معلوم کرلیگا وہ گویا تمام کُتب منزلہ کی تفسیر سے واقف ہوجائیگا "۔ اس حدیث کی توجیہ اس طرح پر کی گئی ہے کہ جسقدر علوم پر قرآن حاوی ہے اور جو علوم قیام مذاہب کے ارکان ہیں وہ صرف چار علم ہیں۔ اوّل علم اصول۔ اس کا مدار خدا تعالیٰ کی معرفت اور اُس کی صفات کے پہچاننے پر ہے اور اسی کی جانب " رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ " کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ اور نبوتوں کی شناخت پر بھی۔ اس کی جانب " اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ " کے جملہ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ اور معاد یعنی خدا کی طرف لوٹ کر جانیکا علم ہونے پر کہ اسکی طرف " مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ " کے جملہ سے اشارہ ہوا ہے دوم علم عبادات اور جس کی طرف " اِيَّاكَ نَعْبُدُ " اشارہ کر رہا ہے۔ سوم علم سلوک۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ نفس کو آداب شرعیہ کے برتنے اور خداوند عالم کی طاعت و فرمانبرداری کرنے پر آمادہ کیا جائے اور اس کی جانب " اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ " اور چوتھا علم قصص ہے یعنی گزشتہ زمانوں اور رفتہ قوموں کے حالات اور تاریخ کا علم تاکہ اس بات پر مطلع ہونے والے کو اطاعت آلہی کرنے والوں کی سعادت اور نافرمانوں اور کافروں کی

شقاوت کا علم ہو اور قولہ تعالیٰ "صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ" سے اس کی سمت اشارہ کیا گیا ہے۔ غرضکہ سورۃ الفاتحہ میں قرآن کے تمام مقاصد پر آگاہ کر دیا گیا ہے اور یہ بات براعۃ الاستہلال کی غایت ہے جس کے ساتھ ہی سورۃ الفاتحہ کا عمدہ الفاظ اور دلپسند مقاطع پر مشتمل ہونا اور بھی سونے میں سُہاگہ بن گیا ہے اور وہ انواع بلاغت پر بخوبی حاوی ہے اور اسیطرح سورۃ اقرأ کا شروع بھی سورۃ الفاتحہ کے مانند تمام ایسی ہی خوبیوں پر شامل ہے۔ اُس میں براعۃ الاستہلال موجود ہے۔ کیونکہ وہ سب سے پہلے نازل ہونے والا قرآن ہے اور اُس میں قرأت اور خدا تعالےٰ کے نام سے بداءت (شروع کرنے) کا حکم دیا گیا ہے، اُس میں احکام کے علم کیطرف اشارہ ہے، توحید باری تعالیٰ اور اُس کی ذات وصفات کے اثبات پر زور دیا گیا ہے۔ صفتِ ذات اور صفت فعل کا بیان ہے۔ اصولِ دین اور اُس کے متعلق اخبار کیطرف قولہ تعالےٰ "عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ يَعْلَمْ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ سورۃ اقرأ عنوان القرآن کے نام سے موسوم کرنے کی مستحق اور لائق ہے کیونکہ کتاب کا عنوان اُس کتاب کے تمام مقاصد کو بہت ہی مختصر عبارت میں اپنے آغاز میں جمع کرتا ہے +

نوع اٹھترؔ سورتوں کے خواتم

یہ بھی فواتح ہی کی طرح حُسن وخوبی میں طاق ہیں اس لئے کہ یہ کلام کے وہ مقامات ہیں جو آخر میں گوش زد ہوا کرتے ہیں۔ اور اسی باعث سے یہ سامع کو انتہائے کلام کا علم حاصل کرانے کے ساتھ معانی بدیعہ کے بھی متضمن ہو کر آئے ہیں یہانتک کہ ان کے سننے سے پھر نفس کو بعد میں ذکر کیجا نیوالی بات کا کوئی شوق یا انتظار باقی نہیں رہ جاتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورتوں کے خاتمے، دعاؤں، نصیحتوں، فرائض، تحمید، تہلیل، مواعظ، وعد اور وعید وغیرہ امور میں سے کوئی نہ کوئی امر ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً سورۃ الفاتحہ کے خاتمہ میں پورے مطلوب کی تفصیل کر دی گئی ہے یوں کہ اعلےٰ درجہ کی مطلوب شئے وہ ایمان ہے جو کہ خدا کا غضب نازل کرنیوالی معاصی کی آلودگی اور گمراہی سے محفوظ ہو۔ اور اِن سب باتوں کی تفصیل خداوندکریم نے اپنے قول "اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کے ساتھ کر دی ہے۔ اس سے مراد مومن لوگ ہیں اور اسی واسطے انعام کو مطلق بلا کسی قید کے وارد کیا تا کہ وہ ہر ایک انعام کو شامل ہو جائے کیونکہ

جس پر خدا تعالےٰ نے ایمان کی نعمت کا انعام کیا گویا اُس پر ہر ایک نعمت نازل فرما دی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان تمام نعمتوں کو اپنی تبعیت میں رکھتا ہے۔ اس کے بعد خداوند کریم نے اُن مومن لوگوں کا وصف اپنے قول ‹‹ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ›› کے ساتھ فرمایا یعنی یوں کہا کہ اُن لوگوں نے مطلق نعمتوں کو جو کہ ایمان ہے اور خدا تعالےٰ کے غضب اور گمراہی سے سلامت رہنے کو باہم جمع کر لیا ہے اسواسطے کہ غضب آلہی اور گمراہی کے اسباب ہیں گناہ اور خدا تعالیٰ کی حدود سے آگے بڑھنا۔ اور اس کے سوا خواتم سور نہایے قرآن میں وعا آنے کی مثال سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتیں ہیں، وصایا (نصیحتوں اور ہدایتوں) کی نظیر سورۃ آل عمران کا خاتمہ ہے یعنی قولہ تعالےٰ ‹‹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا۔ الآية ›› فرائض پر ختم ہونے کی مثال سورۃ النساء کا اختتام ہے، اُس میں خوبی اختتام کی بات موت کے احکام کا بیان ہے کیونکہ احکام موت ہر ایک جاندار کا انجام کار اور سب سے اخیر میں نازل ہونے والے احکام ہیں۔ یا مثلاً سورۃ المائدہ کا خاتمہ تبجیل (بزرگی ظاہر کرنے) اور تعظیم پر ہوا ہے۔ سورۃ انعام وعد اور وعید پر ختم ہوئی ہے۔ سورۃ الاعراف کا خاتمہ ملائکہ کی حالت بیان کر کے عبادت پر آمادہ بنانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ الانفال جہاد اور صلہ رحم (عزیزوں سے میل جول رکھنے) پر ترغیب دلانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ براءۃ کا خاتمہ رسول مقبول صلعم کی صفت، اُن کی مدح، اور تہلیل کے بیان پر کیا گیا ہے۔ سورۃ یونس کا خاتمہ رسول صلعم کو تسلی دینے کے ساتھ ہوا ہے اور اُسی کے مانند سورہ ہود کا بھی خاتمہ ہے۔ سورۃ یوسف کے خاتمہ میں قرآن کا وصف اور اُس کی مدح بیان ہوئی ہے۔ سورۃ رعد کا خاتمہ وعید اور رسول صلعم کی تکذیب کرنے والے کی تردید کے ساتھ ہوا ہے۔ اور خاتمہ سورۃ کی واضح ترین علامت سورۃ ابراہیم کا اختتام یعنی قولہ تعالےٰ ‹‹ هَٰذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ۔ الآية ›› ہے۔ پھر اُسی کے مانند الاحقاف خاتمہ۔ اور اسی طرح سورۃ الحجر کا خاتمہ قولہ تعالےٰ ‹‹ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ›› ساتھ جس کی تفسیر موت کیگئی ہے اور یہ حد درجہ کی براعت ہے، اور دیکھو سورۃ زلزلۃ کیونکر اہوال قیامت کے ذکر سے آغاز کیگئی اور قولہ تعالےٰ ‹‹ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ›› پر ختم ہوئی ہے یا سب سے اخیر میں نازل ہونیوالی آیت ‹‹ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ›› میں کس طرح کی براعت ہے اور اُس میں وفات کی مستلزم آخریت کا کیونکر پتا دیا گیا ہے۔ اور یونہی سب سے اخیر میں نازل ہونے والی سورۃ النصر میں بھی وفات کا پتا دیا موجود ہے۔ اس بات کی تخریج (روایت) بخاری سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے دریافت کیا کہ قولہ تعالےٰ ‹‹ اِذَا جَاءَ

نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" سے کیا مُراد ہے۔ صحابہ رضہ نے کہا "شہروں اور محلوں کا فتح ہونا" عمرؓ نے کہا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ! تم کیا کہتے ہو؟ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا۔ ایک میعاد ہے جو محمد صلعم کے لئے مقرر کی گئی اور اُن کی وفات کی خبر دی گئی ہے: اور نیز بخاری نے اُسی مذکور سابق راوی (ابن عباس رضی اللہ عنہ) سے یوں روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کا دستور تھا کہ وہ مجھکو شیوخ بدر کے ساتھ صحبت میں بلایا کرتے تھے اور شیوخ بدر میں سے کسی کو یہ بات دل میں ناگوار گزری چنانچہ اُس نے کہا "یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا گیا بجز ایک ہمارے بچے بھی اسی کے مانند ہیں؟" عمر رضہ نے اُس کی یہ بات سنکر جواب دیا "تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ ہے کون؟ پھر ایکدن عمر رضہ نے تمام شیوخ بدر کو طلب کر کے اُن سے کہا "قولہ تعالےٰ اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" کے بارہ میں تم کیا کہتے ہو"؟ شیوخ بدر میں سے چند لوگوں نے بیان کیا۔ "ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ جسوقت ہم کو نُصرت ملے اور کوئی فتح حاصل ہو تو اُسوقت ہم خدا تعالیٰ کی حمد کریں اور اُس سے مغفرت کے خواہاں ہوں" اور کچھ لوگ خاموش رہ گئے انہوں نے کوئی جواب ہی نہیں دیا۔ اسکے بعد عمر رضہ نے مجھ سے کہا "ابن عباسؓ! کیا تم بھی یہی کہتے ہو"؟ میں نے جواب دیا "نہیں" عمر رضہ نے دریافت کیا "پھر تم کیا کہتے ہو"؟ میں نے کہا "یہ رسول اللہ صلعم کی اجل ہے خدا تعالےٰ نے آپ کو اس کا علم دلا دیا اور فرمایا کہ جسوقت خدائے پاک کی مدد اور فتح آئے اور یہ تمہاری اجل کی علامت ہے تو اُسوقت تم خدا کی حمد اور پاکی بیان کرنا اور اُس سے مغفرت چاہنا کیونکہ خداوند کریم اعلےٰ درجہ کا توبہ قبول کرنیوالا ہے" عمر رضہ نے یہ سنکر کہا "میں اس سورۃ کی نسبت بجز اسکے جو تم کہتے ہو اور کچھ نہیں جانتا"؛

نوع باسٹھویں۔ آیتوں اور سورتوں کی مناسبت

علامہ ابو جعفر بن الزبیر شیخ ابی حیان نے اس عنوان پر ایک مستقل کتاب تالیف کی جس کا نام ہے البرہان فی مناسبۃ ترتیب سُوَرِ القرآن۔ اور ہمارے زمانہ کے لوگوں میں سے شیخ برہان الدین بقاعی نے اسی منتخب پر ایک کتاب تالیف کی ہے اُس کا نام ہے نظم الدُرر فی مناسبۃ الآی والسُّوَر۔ اور خود میری کتاب جس کو میں نے اسرار التنزیل کے بیان میں تصنیف کیا ہے اس بات کی کافل اور سورتوں آیتوں کی باہمی مناسبتوں کی جامع ہے اسی کے ساتھ اسمیں وجوہ اعجاز اور بلاغت کے اسالیب کا بیان بھی شامل ہے۔ اُس کتاب سے خلاصہ کر کے میں نے سورتوں کے مناسبات کو خاصکر

ایک نفیس جز (رسالہ) میں جمع کردیا اور اُس کا نام - تَنَاسُقِ الدُّرَرِ فِی تَنَاسُبِ السُّوَر رکھا ہے ۔

مناسبت کا علم نہایت شریف علم ہے۔ مفسّرین نے اسکی دقّت (باریکی) کی وجہ سے بہت کم اس پر توجہ کی ہے۔ ہاں جن لوگوں نے بکثرت مناسبات کا بیان کیا ہے ازانجملہ ایک صاحب امام فخرالدین رازی ہیں۔ اُنھوں نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ "قرآن شریف کے اکثر لطائف (خوبیاں) اُس کی ترتیبوں اور روابط میں ودیعت رکھی گئی ہیں" اور ابن العربی کتاب سراج المُریدین میں بیان کرتے ہیں "قرآن کی آیتوں کا ایک دوسری کے ساتھ یوں ربط دینا کہ وہ سب مل کر ایک باہم مناسبت رکھنے والے الفاظ اور مسلسل معانی کا کلمہ ہو جائے - نہایت شریف اور عظیم علم ہے - اور بجز ایک عالم کے کسی نے اس کو ہاتھ نہیں لگایا ہے اُس نے بھی سورۃ البقرہ میں اس کو استعمال کیا تھا اور پھر اللہ پاک نے یہ دروازہ ہم پر کھول دیا مگر جبکہ ہم نے اُس کے واسطے کوئی اٹھانے والا شخص نہیں پایا (یعنی اس کا کوئی طالب نہ نظر آیا) اور تمام خلق کو سست و کاہل لوگوں کی طرح دیکھا تو اس بحث کو مُہر کر کے تہ کر رکھا اور یہ رمز اپنے اور خدا تعالیٰ کے مابین ہی ہیکمہ محدود رکھکر اس کا تملہ اُسی کی مرضی پر چھوڑ دیا۔ کسی اور عالم کا بیان ہے کہ "سب سے پہلے شیخ ابوبکر نیشاپوری نے علم مناسبت کو ظاہر کیا تھا۔ وہ بڑا ذی علم شخص اور شریعت اور ادب کا بہت بڑا ماہر تھا وہ آیت الکرسی کی بابت جبکہ اُس کے سامنے پڑھی جاتی یہ کہا کرتا تھا کہ یہ آیت اس آیت کے پہلو میں کیوں رکھی گئی ہے؟ اور اس سورۃ کو فلاں سورۃ کے برابر اور پہلو بہ پہلو لانے میں کیا حکمت ہے؟ شیخ مذکور یہ علماء بغداد پر طعن کیا کرتا تھا کیونکہ اُن لوگوں کو مناسبت کا کچھ بھی علم نہ تھا" اور شیخ عزالدین بن عبدالسلام کا قول ہے کہ "مناسبت ایک عمدہ علم ہے - مگر ارتباطِ کلام کے حُسن میں یہ بات شرط ہے کہ وہ کسی ایسے کلام کے پیچھے واقع ہو جو کہ متحدّ ہو اور اُس کا اوّل اُس کے آخر کے ساتھ ربط رکھتا ہو۔ لہذا اگر کلام کا وقوع مختلف اسباب پر ہو گا تو اُس میں یہ ارتباط کبھی نہ ہو گا اور جو شخص ایسے کلام کو ربط دے گا وہ خواہ مخواہ ایک اَن ہونی بات کرنیکی تکلیف گوارا کرے گا - اور رکیک طریقہ کی پیروی کرے گا۔ جس سے معمولی عمدہ بات کو محفوظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ چہ جائے کہ بہترین کلام کی حفاظت اور قرآن کریم کا نزول بیس سال سے چند زائد برسوں کے عرصہ میں مختلف احکام کے موقع پر ہوا ہے جو کہ الگ الگ اسباب سے مشروع ہوئے تھے اور اس طرح کا کلام کبھی باہم ربط نہیں کھا سکتا" اور شیخ ولی الدین ملوی

کا قول ہے کہ جس شخص نے یہ کہا ہے کہ آیات کریمات کے لئے کسی مناسبت کا تلاش کرنا درست نہیں۔ وہ شخص وہم میں مبتلا نظر آتا ہے۔ کیونکہ اُس نے اس، عدم ضرورت اور نادرستی کی وجہ آیات قرآن کا متفرق واقعات کی نسبت نازل ہونے کو قرار دیا ہے۔ اور اس بارہ میں قول فیصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی آتیں نزول کے اعتبار سے بحسب واقعات اُتری ہیں اور حکمت کے لحاظ سے باہم ترتیب دی گئی اور وصل کی گئی ہیں۔ چنانچہ مصحف مجید بالکل اُسی قرآن کے موافق ہے جو کہ لوح محفوظ میں مندرج ہے۔ اُسکی تمام سورتیں اور آتیں توقیف کے ساتھ ترتیب دی گئی ہے اور وہ بالکل ویسا ہی مرتب ہوا ہے جیسا کہ بیت العزۃ میں نازل کیا گیا تھا۔ قرآن کا کھلا ہوا معجزہ اُسکا اسلوب بیان اور روشن نظم عبارت ہے۔ ہر ایک آیت میں جس امر کا تلاش کرنا سزاوار ہے وہ یہ بات ہے کہ سب سے پہلے اُس آیت کا اپنے ماقبل کی تکمیل کرنے والی ہونا یا اُسکا مستقل ہونا دریافت کیا جائے اور پھر یہ بات معلوم کرنے کی فکر کیجئے کہ آیت مستقلہ کی اُس کے ماقبل کے ساتھ مناسبت ہونے کی کیا وجہ ہے کیونکہ اسی بات میں بہت پورا اور مکمل علم ہے۔ اور اسی طرح سورتوں میں اُن کے اتصال کی وجہ تلاش کرنا چاہئے کہ آخر وہ اپنے ماقبل کے ساتھ کس طرح کا اتصال رکھتی ہیں اور اُن کا سیاق کس سبب سے ہوا ہے۔ الخ + اور امام رازی سورۃ البقر کے بیان میں کہتے ہیں کہ "جو شخص اس سورۃ کے نظم کے لطائف اور اس کی ترتیب کے بدائع میں تامل کریگا وہ بخوبی معلوم کر لیگا کہ جس طرح پر قرآن اپنے الفاظ کی فصاحت اور اپنے معانی کے شرف کے سبب سے معجزہ ہے وہ اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی معجز ہے۔ اور شائد کہ جن لوگوں نے قرآن کا اپنے اسلوب بیان کی وجہ سے معجز ہونا بیان کیا ہے اُنہوں نے یہی بات مراد لی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ مگر افسوس کی بات ہے کہ میں نے جمہور (عام) مفسرین کو اِن لطائف سے روگردانی کرنیوالا اور اِن اسرار پر توجہ نہ کرنے والا دیکھا ہے حالانکہ اس بارہ میں جو بات ہے وہ ذیل کے شعر کے فحویٰ سے مطابق ہے:۔

وَالنَّجْمُ تَسْتَصْغِرُ الْاَبْصَارُ صُوْرَتَهٗ   وَالذَّنْبُ لِلطَّرْفِ لَا لِلنَّجْمِ فِي الصِّغَرِ

یعنی نگاہیں مہر درخشاں کی صورت کو چھوٹی دیکھتی ہیں حالانکہ جرم آفتاب کو چھوٹا دیکھنے میں گناہ آنکھوں ہی کا ہے اور آفتاب بیگناہ ہے +

فصل مناسبت کے لغوی معنی ہم شکل اور باہم قریب ہونے کے ہیں۔۔ اور آیات یا اُن کی مثل چیزوں میں مناسبت کا مرجع ایک ایسے رابط معنی کے جانب ہوا کرتا ہے جو کہ اُن آیات کے مابین ہو۔ وہ معنی عام و خاص عقلی ہو یا حسی اور یا خیالی وغیرہ عام و خاص۔ یا اُس کے ماسوا اعلاقات کی دوسری نوعیں ہوں، یا تلازم ذہنی ہو مثلاً سبب اور مُسَبّب علت اور معلو

نظیریں اور ضدیں اور انہی کے مانند دیگر امور۔ اور مناسبت کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اجزائے کلام میں سے ایک دوسرے کو باہم بستہ اور پیوستہ بنا دیتی ہے اور اس طریقہ سے ارتباط کلام کی قوت بہت بڑھ جاتی ہے اور تالیفِ کلام کا حال اُس عمارت کی طرح ہو جاتا ہے جو کہ نہایت محکم اور متناسب اجزاء رکھنے والی ہو۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ ایک آیت کا دوسری آیت کے بعد ذکر کیا جانا یا تو کلمات کے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے اور اُس کے محض پہلی آیت ہی کے ساتھ کلام تام نہونے کے باعث ظاہر الارتباط ہوگا اور یہ ارتباط نہایت واضح ہے اور اسی طرح جس وقت کہ دوسری آیت پہلی آیت کے واسطے تاکید، تفسیر، اعتراض، یا، بدل پڑنے کی وجہ پر آئے ہوگی، اور اس قسم میں بھی ارتباط ہونے کی بابت کوئی کلام نہیں ہے۔ اور رہا یہ صورت ہو گی کہ ارتباط کا اظہار نہ ہوگا بلکہ ظاہر یہ ہوگا کہ ہر ایک جملہ دوسرے جملہ سے مستقل اور بجائے خود الگ ہے اور وہ اُس نوع کے بالکل خلاف ہے جس کے ساتھ کلام کی ابتدا کی گئی ہے۔ تو ایسی حالت میں یا تو پہلی آیت دوسری آیت پر کسی ایسے حرف عطف کے ساتھ معطوف ہو گی جو کہ حکم میں شریک بنانے والا ہے اور یا معطوف نہو گی۔ اگر وہ معطوف ہے تو ضروری ہے کہ اُن دونوں آیتوں کے مابین باعتبار اُس امر کے جسکی تقسیم پہلے بیان ہو چکی ہے کوئی باہم جمع کرنیوالی جہت پائی جائے۔ مثلاً قولہ تعالے "یَعْلَمُ مَا یَلِجُ فِی الْاَرْضِ وَمَا یَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا یَنْزِلُ مِنَ السَّمَآءِ وَمَا یَعْرُجُ فِیْهَا"، اور قولہ تعالے "وَاللّٰهُ یَقْبِضُ وَیَبْسُطُ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ"، بوجہ اسکے قبض (بستگی) اور بسط (کشادگی) کے مابین اور ولوج (داخل ہونے) خروج (نکلنے) نزول (اترنے) اور عروج (پرچڑھنے) کے مابین تضاد پایا جاتا ہے اور سماء اور ارض کے مابین شبہ تضاد موجود ہے۔ اور ایسی باتوں میں سے کہ جن میں کلام کا تضاد ہوا کرتا ہے۔ عذاب کے بعد رحمت کا اور رہبنت (خوف دلانے) کے بعد رغبت (ترغیب دینے) کا ذکر ہے۔ اور قرآن کا دستور ہے کہ جس موقع پر وہ کچھ احکام کا ذکر کرتا ہے وہاں اُن کے بعد وعد یا وعید کا تذکرہ بھی ضرور کر دیتا ہے تاکہ یہ وعدہ یا دھمکی پہلے بیان کئے گئے احکام پر عمل کرنے کے لئے برانگیختہ کرے اور اس کے بعد توحید اور تنزیہ کی آیتیں ذکر فرماتا ہے تاکہ اُن سے حکم دینے والے اور نہی کرنے والے (خدا تعالے) کی عظمت معلوم ہو۔ تم سورۃ البقرہ، مائدہ، اور النساء، کو بغور دیکھو گے تو اُن کو ایسی ہی صورتیں پاؤ گے۔ لیکن اگر وہ دوسری آیت پہلی پر معطوف نہو تو اُس وقت میں ضروری ہے کہ کوئی نوعی وجہ اتصال کلام کا علاوہ دینے والی وہاں پائی جاتی ہو۔ اور یہ وجوہ معنوی (مخفی) قرینے ہوا کرتے ہیں جو کہ ربطِ کلام کو معلوم کراتے ہیں۔ اور ان قرینوں کے بہت سے اسباب ہیں از انجملہ ایک سبب ہے تنظیر کیونکہ نظیر کا الحاق اُس کے نظیر (مانند) کے ساتھ عقل مند لوگوں

کی شان ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "کَمَا اَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ" کہ یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول "اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا" کے عقب میں فرمائی ہے۔ کیونکہ یہاں اللہ پاک نے اپنے رسول صلعم کو تقسیم اموال غنیمت کے بارہ میں باوجود اُن کے اصحاب کی نارضامندی کے اُسی طرح اپنے ہی حکم پر چلنے کا امر فرمایا جس طرح کہ وہ رسول صلعم قافلۂ قریش کی تلاش یا جنگ کے لئے اپنے گھر سے نکلنے کے بارہ میں حکم الٰہی پرکاربند ہوئے تھے اور اصحاب رسول صلعم اس بات کو ناپسند کرتے تھے۔ اور اُس کا مقصد یہ ہے کہ اصحاب نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا آپ کی تقسیم غنائیم کے بارہ میں بُرا ماننا ویسا ہی ہے جیساکہ وہ جنگ کے لئے گھر سے نکلتے وقت بُرا مانتے تھے اور خروج (جہاد کے لئے نکلنے) کے بارہ میں فتح ونصرت اور حصول غنیمت کی بہتری کا ذکر اور اسلام کی عزت کا بیان کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا گویا بتایا گیا کہ اُسی طرح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے فعل تقسیم غنائیم میں بھی بہتری ہوگئی اس لئے چاہئے کہ اصحاب نبی صلعم حکم ربانی کی اطاعت کریں اور اپنی نفسانی خواہشوں کو ترک کر دیں ❊

دوسرا سبب یہ ہے مُضَادّہ یعنی باہم ایک دوسرے کی ضد (خلاف) ہونا۔ مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ الآیہ" کیونکہ سورۃ کا آغاز قرآن کا ذکر تھا اور اس بات کا بیان کہ قرآن کی شان ایمان کے ساتھ وصف کی گئی قوم کی ہدایت ہے۔ پس جب مومنین کے وصف کو ختم کر لیا تو اُس کے عقب میں کافروں کا ذکر چھیڑا اور ان دونوں تذکروں کے مابین ایک وہمی جامع وجہ ہے جس کو اسی وجہ سے تضاد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اس کی حکمت ہے پہلے کلام پر ثبوت (ثابت رہنا) اور اس کا شوق دلانا جیسا کہ کہا گیا ہے "وَبِضِدِّهَا تَتَبَيَّنُ الْاَشْيَآءُ" چیزیں اپنی ضد (مخالف) کی وجہ سے ظاہر اور نمایاں ہوا کرتی ہیں۔ لیکن اگر یہاں پر یہ کہا جائے کہ یہ جامع جو تم نے بیان کیا جامع بعید ہے کیونکہ سورۃ کے آغاز میں مومنین کا ذکر ہونا ایک بالعرض امر ہے بالذات امر نہیں اور مقصود بالذات امر جو کہ سیاق کلام کا باعث ہے وہ صرف قرآن کا ذکر اور اُس کی گفتگو ہے اسواسطے کہ بات کا افتتاح اُسی کے ساتھ ہوا ہے۔ تو اُس کے جواب میں کہا جائیگا کہ جامع کے بارہ میں یہ کوئی شرط نہیں لگائی جاتی ہے کہ وہ قریب ہو اور بعید نہ ہو بلکہ وہاں تو صرف تعلق ہونا کافی ہے خواہ کسی وجہ سے ہو اور وجہ ربط کے لئے یہی بات کافی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا کیونکہ ربط کا مقصود حکم قرآن کی تاکید اور اُس پر عمل کرنے کی اور ایمان پر برانگیختہ بنانے کی ترغیب ہے۔ اور اس لئے جس وقت خداوند کریم نے اس بیان سے فراغت پائی اُسی وقت کہا "وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا" اور اس قول سے پھر اول کیطرف ہی رجوع فرمایا ❊

تیسرا سبب ہے اِسْتَطْرَاد۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ" زمخشری کا قول ہے کہ یہ آیت شرمگاہوں کے کھلجانے

اور اُنہیں بتوں کو رکھ کر پردہ کرنے کے ذکر کے بعد بسبیل استطراد وارد ہوئی ہے اور اس سے خلقت لباس کا احسان ظاہر کرنا اور برہنگی اور شرمگاہ کو کھولنے کی بُرائی کا بتانا مقصود ہے اور یہی عیان کرنا مطلوب ہے کہ ستر پوشی تقوی کے ابواب میں سے ایک عظیم باب ہے۔ اور استطراد ہی کی مثال میں قولہ تعالےٰ "لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ" کو بھی پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں کلام کا اول حصّہ اُن نصاریٰ کی تردید کے لئے ذکر کیا گیا ہے جو کہ مسیح ؑ کو خدا کا بیٹا کہتے تھے اور پھر اس کے بعد اُن اہل عرب کی تردید کے لئے جو کہ ملائکہ کو خدا کی بیٹیاں کہا کرتے تھے اُس کو مستطرد کیا گیا۔ اور استطراد کے اسقدر قریب قریب کہ اُس میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ ایک امر حُسْنُ التخلص بھی ہے۔ اور یہ اسبات کا نام ہے کہ متکلم نے جس چیز کے ساتھ کلام کی ابتدا کی ہے اُس سے وہ مقصود اصلی کیطرف نہایت سہل وجہ پر منتقل ہو جائے اور اس انتقال کے وقت اسقدر دقیق معنی کا اختلاس کرے کہ سامع کو انتقال کا پتا ہی نہ چلے اور معلوم بھی ہو تو اُس وقت جب کہ متکلم امر اول سے امر دوم کیطرف منتقل ہو چکے اور معنی ثانی کا وقوع سامع پر ہو جائے اور اسکی وجہ یہ ہو کہ اُن دونوں اُمور کے مابین نہایت ہی التیام (میل) پایا جاتا ہو ابو العلاء محمد بن غانم نے یہ کہنے میں سخت غلطی کی ہے کہ قرآن میں حُسن تخلص کی قسم سے کوئی بات نہیں آئی ہے کیونکہ اس میں ہوا کرتا ہے اور تکلف فصاحت و بلاغت کے منافی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "قرآن کا ورود محض اقتضاب کی نوع پر ہوا ہے جو کہ غیر مناسب امر کیطرف انتقال کرنے کے قبیل سے اہل عرب کا طریقہ ہے۔ اور جیسا کہ اُس نے کہا ہے یہ بات ہرگز نہیں اسواسطے کہ قرآن میں ایسے عجیب و غریب تخلصات پائے جاتے ہیں کہ اُن کو دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ الاعراف ہی کو دیکھو کہ اُس میں کس طرح پر انبیاء گزشتہ صدیوں اور رفتہ قوموں کا ذکر ہونے کے بعد پھر موسٰیؑ کا بیان چھیڑا گیا ہے یہاں تک کہ ستر آدمیوں کا قصہ اور موسٰیؑ کا اُن کے واسطے اور اپنی تمام اُمت کے واسطے بددعا کرنا مذکور ہوا ہے۔ دیکھو موسٰیؑ کا قول "وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ" اور پھر خدا تعالیٰ کا جواب آیا ہے جو کہ اُس نے موسیٰؑ کے اس سوال پر دیا تھا۔ اس کے بعد خدا تعالےٰ نے سید المرسلین صلے اللہ علیہ وسلم کے مناقب کی جانب تخلص فرمایا ہے اور یہ تخلص سید عالم صلعم کی امت کیطرف اپنے قول "عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ ۖ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ الآیۃ" کے ساتھ تخلص کرنے کے بعد کیا گیا ہے کیونکہ اس آیت میں امتیان محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات کا بیان ہوا ہے اور بتایا گیا ہے کہ اس اس صفت کے لوگ رسول نبی امی صلعم کا اتباع کریں گے اور پھر رسول صلعم کی اعلے صفتیں اور آپ کے فضائل بیان کرنے آغاز کئے ہیں۔ اور سورۃ الشعراء میں ابراہیم ؑ کے قول "وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ"

کی حکایت فرما کر اُس سے تخلص کر کے اپنے قول "یَوۡمَ لَا یَنۡفَعُ مَالٌ وَّلَا بَنُوۡنَ ۔ الآیہ" کے ساتھ معاد
کا حال بیان کرنا شروع کر دیا ہے ۔ ایسے ہی سورۃ الکہف میں سدّ کے باب ذی القرنین کا قول اُسی
سدّ کے منہدم ہو جانے کے ذکر سے بعد میں بیان کیا ہے اور سدّ کا مسمار ہونا قیامت کی علامتوں میں
سے ہے اور اس کے بعد صور پھونکے جانے اور حشر کا بیان کیا ہے اور کافروں اور مومن لوگوں
کے لئے جو باتیں ہونگی اُن کا تذکرہ فرمایا ہے ؀

اور بعض علماء کا قول ہے کہ تخلص اور استطراد کے مابین فرق یہ ہے کہ تخلص میں تم نے
اس بات کو جسے پہلے بیان کر رہے تھے گویا بالکل چھوڑ دیا اور جس امر کیطرف تخلص کرتے آئے
ہو بس اب اُسی کے ہو رہے ۔ اور استطراد میں یہ بات ہوتی ہے کہ تم جس امر کیطرف استطراد کرتے
ہو اُسپر کوند جانے والی بجلی کیطرح چمکتے ہوئے گزر کر پھر اُسے چھوڑ کے اپنے اصلی مطلب پر آجایا کرتے
ہو گویا کہ استطرادی چیز کا بیان کرنا تمہارا مقصود نہ تھا بلکہ وہ صرف ایک عارضی بات بطور جملہ معترضہ کے
اثنائے کلام میں آپڑی تھی ۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سابق کے بیان سے **اعراف** اور **شعراء** کی سورتوں
میں جو بات ہے وہ استطراد ہی کے باب سے بنتی ہے اور تخلص کے باب سے نہیں ٹھیرتی ۔ اس
واسطے کہ سورۃ **اعراف** میں خدا تعالے نے اپنے قول وَمِنۡ قَوۡمِ مُوۡسٰی الخ کے ساتھ دوبارہ موسیٰ
کے قصہ کی جانب عود فرمایا ہے ۔ اور سورۃ **الشعراء** میں انبیاء علیہم السلام اور قوموں کے قصہ کی
طرف عود کیا ہے ؀

سامع کو مستعد اور چوکنا بنانے کے لئے ایک بات سے دوسری بات کیطرف یوں انتقال کرنا کہ نئی
بات کو پہلی بات سے لفظ ھٰذَا کے ساتھ جدا لگا نہ بنایا ہو یہ بھی حسن التخلص کے قریب قریب ہے ۔ مثلاً
سورہ **صٓ** میں خدا تعالیٰ نے انبیاء کا ذکر فرمانے کے بعد ارشاد کیا ہے "ھٰذَا ذِکۡرٌ وَّاِنَّ لِلۡمُتَّقِیۡنَ
لَحُسۡنَ مَاٰبٍ" کیونکہ یہ قرآن بھی ذکر (یاد دہانی) کی ایک نوع ہے ۔ اور جب کہ انبیاء کا ذکر جو کہ تنزیل
کی ایک نوع ہے ختم ہو گیا تو خدا تعالے نے ایک دوسری نوع کا ذکر کرنا چاہا اور وہ جنت اور اہل جنت
کا حال تھا ۔ پھر جب کہ اس سے بھی فارغ ہو گیا تو ارشاد کیا "ھٰذَا وَاِنَّ لِلطّٰغِیۡنَ لَشَرَّ مَاٰبٍ"
یعنی دوزخ اور دوزخی لوگوں کا ذکر فرمایا ۔ **ابن اثیر** کہتا ہے "اس مقام میں لفظ ھٰذَا اس طرح
کا فصل ہے جو کہ وصل سے بہت اچھا ہوا کرتا ہے اور وہ ایک کلام سے دوسری کلام کیطرف خروج
کرنے کے مابین نہایت موکد علاقہ ہے ۔ اور اسی کے قریب قریب **حسن مطلب** کی نوع بھی
ہے ۔ **زنجانی** اور **طیبی** کہتے ہیں حسن مطلب اسبات کا نام ہے کہ پہلے وسیلہ کا بیان کر لینے
کے بعد پھر غرض کو بیان کریں ۔ مثلاً قولہ تعالے "اِیَّاکَ نَعۡبُدُ وَاِیَّاکَ نَسۡتَعِیۡنُ" کہ اس میں پہلے
وسیلہ یعنی عبادت کا ذکر ہے اور اُس کے بعد غرض یعنی مدد چاہنے کا تذکرہ ۔ **طیبی** کہتا ہے "اور

اس طرح کی مثال جسمیں حسن تخلص اور حسن مطلب دونوں باتیں اکٹھی جمع ہوگئی ہیں وہ خدا تعالے کا یہ قول ہے جس کو اس نے اللہ تعالیٰ ابراہیم علیہ السلام کی زبانی حکایت فرماتا ہے " فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّیْ اِلَّا رَبَّ الْعٰلَمِیْنَ الَّذِیْ خَلَقَنِیْ فَهُوَ یَهْدِیْنِ تاقولہ تعالے ۔ رَبِّ هَبْ لِیْ حُكْمًا وَّاَلْحِقْنِیْ بِالصّٰلِحِیْنَ " +

قاعدہ : بعض متاخرین کا قول ہے " ایسا مفید کلی امر جو کہ تمام قرآن کی آیتوں کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکے یہ ہے کہ پہلے تم اس غرض پر نظر ڈالو جس کی وجہ سے سورہ کا سیاق (بیان) ہوا ہے ۔ اور یہ دیکھو اس غرض کے لئے کن مقدمات کی حاجت ہے ۔ پھر اس پر نظر ڈالو کہ وہ مقدمات مطلوب سے نزدیک اور دور ہونے میں کس مرتبہ پر ہیں اور مقدمات کلام چلنے کے وقت دیکھنا چاہئیے کہ احکام اور اس کے تابع لوازم کی جانب سامع کے نفس کو متوجہ بنانے والی کن چیزوں کو وہ مقدمات اپنا تابع بنانا چاہتے ہیں اور کیا وہ لوازم ایسے ہیں کہ انپر واقف ہو جانے سے باقتضائے بلاغت منتظر کو انتظار کی زحمت سے نجات مل جاتی ہے ؟ یا نہیں ۔ اور یہی وہ کلی امر ہے جو کہ تمام اجزاء قرآن کے مابین ربط دینے کے حکم پر غلبہ اور تسلط کئے ہے اور جس وقت تم اس کو سمجھ لوگے تو اس وقت تم پر تفصیل کے ساتھ ہر ایک سورۃ کی آیتوں کے مابین وجہ نظم کا پوری طرح انکشاف ہو جائیگا " +

تنبیہ : بعض آیتیں اس طرح کی ہیں کہ ان کی مناسبت ان کے ماقبل کے ساتھ مشکل نظر آتی ہے ایسی آیتوں میں سے ایک قولہ تعالے " لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ ۔ الآیۃ " ہے جو کہ سورۃ القیامۃ میں واقع ہے اور اسکی وجہ مناسبت سورہ کے اول اور آخر کے ساتھ معلوم کرنا نہایت دشوار امر ہے کیونکہ یہ پوری سورۃ حالات قیامت کے بیان میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بعض رافضیوں نے یہ کہہ دیا کہ اس سورۃ میں سے کوئی چیز ساقط ہوئی ہے ۔ اور **قفال** نے اس بیان میں جو ان سے **فخر رازی** کا مقولہ بتایا ہے یہ کہا ہے کہ اس سورہ کا نزول اس انسان کے بارہ میں ہوا ہے جس کا ذکر اس سے پہلے قولہ تعالے " یُنَبَّؤُا الْاِنْسَانُ یَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ " میں ہو چکا ہے وہ کہتا ہے وہ انسان کے روبرو اس کا اعمال نامہ پیش ہوگا اور وہ اس کو پڑھنے میں خوف کی وجہ سے لکنت کریگا اسواسطے وہ قراءت میں تیزی سے کام کرلیگا اور ایسی حالت میں اس سے کہا جائیگا کہ تو اس اعمال نامہ کی جلد جلد قراءت کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دے کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ تیرے اعمال کو جمع کریں اور پھر ان کو پڑھ کر تجھے سنائیں لہذا جب کہ ہم تیرے اعمالنامہ کو تیرے روبرو پڑھیں تو اس وقت تو اس کے پڑھنے کی تبعیت اس اقرار کے ساتھ کر کہ ہاں تو نے وہ کام کئے ہیں ۔ پھر اس کے بعد ہم پر انسان کے امر کا بیان اور جو کچھ اسکی عقوبت کے متعلق ہے اسکی تفصیل واجب ہے " مگر یہ بات اس امر کے مخالف ہے جو کہ حدیث صحیح سے ثابت ہے

ہے کہ اس آیت کا نزول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی حالت نزول وحی میں زبان کو حرکت دینے پر ہوا تھا۔ اور ائمہ نے اسکی بہت سی مناسبتیں بیان کی ہیں (از آنجملہ) ایک یہ ہے کہ جس وقت خدا تعالےٰ نے قیامت کا ذکر فرمایا اور قیامت کی شان یہ تھی کہ جو شخص اُس کے لئے عمل کرنے میں قصور کرتا ہو وہ عاجلہ کی محبت رکھتا ہو (یعنی دنیا کی الفت میں گرفتار ہو)۔ اور دین کی اصل یہ ہے کہ نیک کاموں کے کرنے میں جلدی سے کام لینا مطلوب ہے لہذا خدا تعالےٰ نے آگاہ بنایا کہ کبھی اس مطلوب پر ایک ایسی چیز عارض ہو جایا کرتی ہے جو کہ اس سے اَجَل (بہتر) ہوا کرتی ہے اور وہ وحی الٰہی کا توجہ کے ساتھ سننا اور اُس سے وارد ہونے والے مطالب کا سمجھنا ہے۔ اور یاد کرنے میں مشغول ہونا اس بات سے روک دیا کرتا ہے لہذا حکم دیا گیا کہ یاد کرنے کی جلدی نہ کرو کیونکہ اُسکا یاد کرا دینا پروردگار عالم کے ذمہ ہے بس تمہارا کام صرف اسقدر ہے کہ جو وحی اترتی ہے اُسے غور سے سنتے جاؤ اور جب نزول وحی تمام ہو چکے تو اُس کے احکام کی پیروی کرو۔ پھر جس وقت یہ جملہ معترضہ ختم ہو گیا اُسوقت دوبارہ کلام کا رجوع اُسی انسان اور اُس کے ہمجنسوں کے متعلقات کیطرف ہوا جس کے ذکر سے کلام کا آغاز ہوا تھا۔ اور خدا تعالےٰ نے فرمایا "کَلَّا" یہ ردع کا کلمہ ہے گویا کہ پروردگار عالم نے ارشاد کیا "بلکہ تم لوگ اے بنی آدم بوجہ اس کے کہ جلد بازی سے پیدا ہوئے ہو ہر شئی میں عُجلت کیا کرو گے اور اسی وجہ سے عاجلہ (جلد ہونے والی چیز) کو دوست رکھو گے **دوسری** وجہ مناسبت یہ ہے کہ قرآن اپنی عادت کے مطابق جس جگہ قیامت میں کئے جانے والے اعمالنامہ عبد کا ذکر کیا کرتا ہے اُسی جگہ اُس کے بعد ہی دنیا کی اس کتاب کا بھی ذکر کر دیتا ہے جو کہ احکام دین پر مشتمل ہے اور جسپر عمل کرنے اور نہ کرنے سے محاسبت ہوا کرتی ہے جیسا کہ سورۃ الکہف میں فرمایا ہے "وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ" یہانتک کہ فرمایا "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ۔ الآیۃ" اور سورۃ سُبْحَانَ الَّذِي میں کہا ہے "فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَٰئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ" یہاں تک کہ ارشاد کیا "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ۔ الآیۃ"۔ اور سورۃ طٰہٰ میں کہا ہے "يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا" یہاں تک کہ ارشاد ہوتا ہے "فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ" **تیسری** وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس وقت سورۃ کا اول حصہ "وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ" تک اتر چکا اسوقت اتفاقی طور پر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں نازل شدہ وحی کو حفظ کر لینے کی جلدی فرمائی اور سرعت کے ساتھ اسکی قراءت میں زبان کو حرکت دی کیونکہ آپ کو اس کے ذہن سے اتر جانے کا خوف تھا اور اُسوقت قولہ تعالےٰ "لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ" تا قولہ "ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" نازل ہوا۔ اور اس کے بعد کلام کا عود اُس شئی کے تکملہ کیطرف ہوا جس کے

ساتھ اُسے آغاز کیا گیا تھا۔ امام رازی کا قول ہے "اور اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے جیسے کوئی مُدرس کسی طالب علم سے ایک مسئلہ بیان کرتا ہو اور طالب علم اس حالت میں کسی عارضی چیز کیطرف مشغول ہو جائے تو اُستاد اُس سے کہے "تم اپنا دل میری طرف رکھو اور جو کچھ میں بیان کرتا ہوں اس کو سمجھ لو تو پھر مسئلہ کو مکمل کرتے رہنا" پس جو شخص سبب سے ناواقف ہو وہ یہی کہیگا کہ یہ کلام مسئلہ کے مناسب نہیں ہے مگر جو آدمی اسکا جاننے والا ہے وہ اس کلام کو بے محل نہ شمار کریگا۔ چوتھی وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس نفس کا ذکر سورۃ کے شروع میں ہوا ہے اس سے مصطفیٰ صلے اللہ علیہ وسلم نے نفس کے ذکر کیطرف عدول کیا اور گویا یہ کہا کہ عام نفوس کی شان تو وہ ہے مگر اسے محمد تمہارا نفس تمام نفوس سے اشرف ہے لہٰذا تمہیں چاہئے کہ تم کامل ترین احوال کو اختیار کرو"۔ اور قولہ تعالےٰ یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ۔ الآیۃ۔ بھی اسی باب سے ہے کیونکہ بعض صورتوں میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہلالوں کے احکام اور گھروں کے اندر آنے کے احکام کے مابین کونسا رابطہ پایا جاتا ہے جو ان دونوں کو برابر میں ذکر کیا گیا؟" اور اسکا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ استطراد کے باب سے ہے کیونکہ چاند گھٹنا بڑھنا اُن کو اوقات حج کی شناخت کا ذریعہ بتایا گیا اور گھروں میں پشت کیطرف سے داخل ہونا زمانہ حج میں اُن لوگوں کا ایک معمولی فعل تھا جیساکہ اس آیت کے سبب نزول میں درج ہو چکا ہے اس لئے گھروں میں جانے کا حکم یہاں پر جواب میں سوال سے زائد امور بیان کرنے کے باب سے ذکر کیا گیا۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ سمندر کے پانی کی نسبت سوال ہوا تھا تو اُس کے جواب میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اُس کا پانی طاہر ہے اور اُسکا مَیتہ حلال ہے"۔ اور قولہ تعالےٰ "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ۔ الآیۃ" بھی اسی قبیل سے ہے کیونکہ اُس کی نسبت بھی ماقبل سے وجہ اتصال کا سوال ہو سکتا ہے اور اُسکا ماقبل ہے قولہ تعالےٰ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ۔ الآیۃ" شیخ ابو محمد الجوینی اُسکی تفسیر میں بیان کرتا ہے کہ اُس نے ابو الحسن دُہان کو یہ کہتے سنا ہے کہ "اسکی وجہ اتصال سابق میں بربادی بیت المقدس کا ذکر آچکنا ہے یعنی یہ کہ تم کو یہ بات اُس سے روگردانی پر آمادہ نہ بنائے اور تم اُس کی طرف رُخ کرو اسواسطے کہ مشرق اور مغرب سب خدا تعالےٰ کی بنائی ہوئی سمتیں ہیں +

فصل: سورتوں کے فواتح اور خواتم کی مناسبت بھی اسی نوع سے ہے اور میں نے اُس کے بیان میں ایک عمدہ رسالہ جداگانہ تالیف کیا ہے جس کا نام مراصد المطالع فی تناسب المقاطع و المطالع" رکھا ہے +

سورۃ القصص کو دیکھو۔ اُس کی ابتدا کیونکر موسیٰ کے ذکر اور اُن کی نصرت کے بیان سے ہوئی ہے اور اُس کے آغاز میں موسیٰ کا قول "فَلَنْ اَكُوْنَ ظَهِيْرًا لِّلْمُجْرِمِيْنَ" لایا گیا ہے۔ پھر اُن کے اپنے وطن سے نکلنے کا ذکر ہوا ہے۔ اور یہ سورۃ ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو یوں حکم فرمانے پر ختم ہوئی ہے کہ

"لَا یَکُوْنُ ظَهِیْرًا لِلْکَافِرِیْنَ" وہ کافروں کے مددگار نہیں۔ اور اُن کو مکہ مکرمہ سے نکال دیئے جانے کے بارہ میں تسلی دیکر پھر ان سے یہ وعدہ کیا گیا ہے کہ تم دوبارہ اپنے وطن میں واپس لائے جاؤ گے کیونکہ سورۃ کے اول میں خداوند جل شانہ نے ارشاد کیا ہے "اَنَا رَادُّوْہُ"۔ زمخشری کا قول ہے "خداوند کریم نے ایک سورہ کا فاتحہ قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" گردانا ہے اور اُس کے خاتمہ میں "اِنَّہٗ لَا یُفْلِحُ الْکَافِرُوْنَ" وارد کیا ہے۔ لہٰذا دیکھنا یہ ہے کہ یہاں فاتحہ اور خاتمہ کے مابین کیسا زمین وآسمان کا فرق ہے۔ اور کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بھی اسی طرح پر ذکر کرتا ہے۔ اور اُس نے سورہ ص کے بارہ میں کہا ہے کہ خدا تعالےٰ نے اس کو "ذِکْر" کے لفظ سے آغاز فرما کر اسی پر ختم بھی کر دیا چنانچہ وہ فرماتا ہے "اِنْ ھُوَ اِلَّا ذِکْرٌ لِّلْعَالَمِیْنَ"۔ سورۃ ن کو اپنے قول "مَا اَنْتَ بِنِعْمَۃِ رَبِّکَ بِمَجْنُوْنٍ" سے آغاز کیا اور اپنے قول "اِنَّہٗ لَمَجْنُوْنٌ" پر ختم فرمایا۔

اور ایک سورۃ کے فاتحہ کی مناسبت اُس سے قبل والی سورۃ کے خاتمہ کے ساتھ بھی اسی نوع میں شمار ہوتی ہے یہاں تک کہ ایسی مناسبت رکھنے والی سورتوں میں سے بعض کا تعلق لفظ ہی کے اعتبار سے ظاہر ہوا کرتا ہے جیسا کہ "فَجَعَلَهُمْ کَعَصْفٍ مَّاْکُوْلٍ"۔ "لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ" میں ہے اس لئے کہ اخفش نے اِن دونوں کا باہمی اتصال "فَالْتَقَطَہٗ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِیَکُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا" کے باب سے قرار دیا ہے۔ الکواشی سورۃ المائدہ کی تفسیر میں لکھتا ہے کہ جس وقت خدا تعالےٰ نے سورۃ النساء کو توحید کے ماننے اور بندوں کے مابین عدل کرنے کے حکم پر تمام کیا تو اُس وقت اپنے قول "یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ" کے ساتھ پہلے حکم کی تاکید فرمائی اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ جب تم ہر ایک سورۃ کے افتتاح کا اعتبار کرو گے تو اُسے اُس کی ماقبل کی سورۃ کے خاتمہ سے نہایت مناسبت رکھنے والا پاؤ گے۔ پھر وہ مناسبت کبھی مخفی ہو جاتی ہے اور دوسری مرتبہ ظاہر ہوا کرتی ہے مثلاً سورۃ الانعام کا افتتاح الحمد کے ساتھ سورۃ مائدہ کے اختتام سے جو کہ فیصلہ قضا کے بابت ہے مناسبت رکھتا ہے جیسا کہ خود پروردگار عالم نے فرمایا ہے "وَقُضِیَ بَیْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِیْلَ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ"۔ یا جس طرح سورۃ فاطر کا افتتاح "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ" کے ساتھ اُس کی ماقبل والی سورۃ کے خاتمہ سے جو کہ قولہ تعالےٰ "وَحِیْلَ بَیْنَهُمْ وَبَیْنَ مَا یَشْتَهُوْنَ کَمَا فُعِلَ بِاَشْیَاعِهِمْ مِّنْ قَبْلُ" ہے ویسی ہی مناسبت رکھتا ہے جیسا کہ خدا تعالیٰ کے قول "فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" میں پایا جاتا ہے۔ سورۃ الحدید کا افتتاح تسبیح کے ساتھ ہونا سورۃ الواقعہ کے خاتمہ سے یوں مناسب ہے کہ اُس میں تسبیح کا حکم دیا گیا ہے۔ سورۃ البقرہ کا افتتاح "الٓمّٓ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ" کے ساتھ ہونے سے اَلصِّرَاط کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے جو کہ قولہ تعالےٰ "اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" میں ہے۔ گویا کہ جس وقت اُن لوگوں نے صراط مستقیم کی جانب ہدایت کا سوال کیا تو اُس وقت اُن سے

کہا گیا کہ جس صراط کیطرف تم راستہ دکھانے کی خواہش کرتے ہو وہ کتاب ہی ہے۔ اور یہ عمدہ معنی ہیں ان میں سورۃ **بقرہ** کا ارتباط سورۃ **فاتحہ** کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اور سورۃ **الکوثر** کے لطایف میں سے یہ ہے کہ وہ اپنے ماقبل کی سورۃ سے مدمقابل کے انداز پر واقع ہوئی ہے کیونکہ اُس سے سابق کی سورۃ میں خدا تعالےٰ نے منافق کی صفت میں چار امور ذکر کئے ہیں (۱) بخل (۲) ترک نماز (۳) اور نماز میں ریا (دکھاوا) کرنا۔ (۴) زکوۃ نہ دینا۔ اور سورۃ **الکوثر** میں انہی چاروں باتوں کے مقابل رسول صلے اللہ علیہ وسلم کی چار خوبیاں ذکر کی ہیں۔ بخل کے مقابلہ میں "اِنَّا اَعْطَیْنٰکَ الْکَوْثَرَ" یعنی مال کثیر ترک صلوۃ کے مقابلہ میں "فَصَلِّ" یعنی اُسپر مداومت کر ریاء کے مقابل میں "لِرَبِّکَ" یعنی خدا کی رہنماجوئی کے لئے نہ کر آدمیوں کے خوش کرنے کو۔ اور مَنعِ الْمَاعُوْن کے مقابلہ میں "وَانْحَرْ" آیا ہے اور اس سے قربانیوں کا گوشت صدقہ کرنا مراد لیا گیا ہے +

بعض علماء کا قول ہے۔ مصحف میں سورتوں کے رکھنے کی ترتیب کے بہت سے ایسے اسباب ہیں جو اس بات پر مطلع بناتے ہیں کہ وہ ترتیب توقیفی ہے اور کسی حکیم سے صادر ہوئی ہے۔ از آنجملہ ایک سبب یہ ہے کہ وہ حروف کے موافق مرتب ہوئی ہیں جیساکہ **حوامیم** میں ہے۔ دوسرا سبب یہ کہ سورۃ کا آغاز اُس کے ماقبل والی سورۃ کے آخر سے موافقت کھاتا ہے جیساکہ سورۃ الحمد کا آخر معنی میں اور سورۃ البقرہ کا اول۔ تیسرا سبب لفظ میں ہم وزن ہونا ہے جیسے تَبَّتْ کا آخر اور سورۃ الاخلاص کا اول۔ چوتھا سبب سورۃ کے جملہ کا دوسرے جملہ سے مشابہ ہونا ہے جس طرح "وَالضُّحٰی" اور اَلَمْ نَشْرَحْ"۔ کسی امام کا قول ہے سورۃ الفاتحہ ربوبیت کے اقرار، دین اسلام میں پروردگار عالم کیطرف پناہ لینے۔ اور یہود اور نصاریٰ کے دین سے محفوظ رہنے پر شامل ہے سورۃ **البقرہ** قواعد دین پر شامل ہے۔ اور سورۃ آل عمران اُس کے مقصود کو مکمل بنانے والی ہے۔ لہذا **البقرہ** بمنزلہ حکم پر دلیل قایم کرنے کے ہے اور آل عمران بمنزلہ مخالفین کے شبہات کا جواب دینے کے۔ اسی واسطے سورۃ آل عمران میں متشابہ کا ذکر آیا ہے کیونکہ نصاریٰ نے متشابہ کے ساتھ تمسک کیا تھا اور آل عمران ہی میں حج واجب کیا گیا ہے ورنہ سورۃ البقرہ میں صرف حج کے مشروع ہونے کا ذکر ہوا ہے اور اُس کو شروع کر لینے کے بعد اُسے تمام کروانے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور سورۃ آل عمران میں اُسی طرح نصاریٰ سے زیادہ خطاب کیا گیا ہے جس طرح کہ سورۃ **البقرہ** میں یہودیوں کیطرف بکثرت خطاب ہوا ہے کیونکہ **توراۃ** اصل ہے اور **انجیل** اُسکی فرع (شاخ) ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں تشریف آوری کے بعد یہودیوں ہی کو دعوت اسلام دی تھی اور اُس نے جہاد کیا تھا اور اپنے نصاریٰ سے پچھلے زمانہ میں جہاد فرمایا۔ جیساکہ آپ کی دعوت اہل کتاب سے پہلے مشرکین پر آغاز ہوئی تھی اسی وجہ سے مکی سورتوں میں وہ دین مذکور ہے جو عام مخلوق اور انبیاء علیہم السلام سب کا

متفق علیہ ہے اور اُس کے مخاطب تمام انسان بنائے گئے۔ اور مدنی سورتوں میں اُنہی لوگوں سے خطاب ہوا ہے جو انبیاء کے مُقر اور اہل کتاب تھے اور مومن لوگ۔ لہذا اُن کے مخاطب بنانے کے لئے یَا اَھلَ الکِتَابِ۔ یَا بَنِیْ اِسْرَائِیلَ۔ اور یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کے کلمات استعمال ہوئے ہیں۔ اور سورۃ النّساء ان اسباب کے احکام پر متضمن ہے جو کہ انسانوں کے مابین ہیں اُن اسباب کی دو قسمیں ہیں ایک خدا کے پیدا کئے ہوئے اور دوسرے آدمیوں کی قدرت میں دیئے گئے۔ مثلاً نسب (رشتہ) اور صِہر (ناطہ) اس لئے خدا تعالےٰ نے سورۃ النساء کا افتتاح اپنے قول ”اِتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَۃٍ وَّخَلَقَ مِنْھَا زَوْجَھَا“ کے ساتھ کیا اور پھر فرمایا ”وَاتَّقُوا اللّٰہَ الَّذِیْ تَسَاءَلُوْنَ بِہٖ وَالْاَرْحَامَ“ اب دیکھو کہ افتتاح میں یہ کیسی عجیب مناسبت اور براعت استہلال ہے کیونکہ افتتاح سورۃ کی آیت اُس شیئے پر شامل ہے جس کا بیان سورۃ کے اکثر حصہ میں کیا گیا ہے یعنی عورتوں سے نکاح کرنے۔ اُس کے مُحرّمات اور مواریث کا جو کہ اَرحام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس طرح کہ اس بات کی ابتداء آدم ع کی آفرینش سے ہوئی تھی پھر آدم علیہ السلام سے اُن کے جوڑے کی آفرینش ہوئی اور بعد ازاں اُن دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں دنیا میں پھیلائی گئیں۔ اور سورۃ المائدہ عُقُود کی سورۃ ہے وہ شریعتوں کی تکمیل اور دین کو کامل بنانے والی چیزوں اور رسولوں کے قول وپیمان وفا کرنے اور جو اقرار امت پر لئے گئے ہیں اُن کو نباہنے کے بیان پر شامل ہے اور چونکہ انہی چیزوں سے دین کامل ہوتا ہے لہذا اس سورۃ کا نام سورۃ التکمیل ہے۔ کیونکہ اسی سورہ میں احرام باندھنے والے پر شکار کا حرام ہونا وارد ہوا ہے اور یہ بات احرام کو پورا کرنے والی ہے۔ شراب حرام کی گئی ہے جس کے ذریعہ سے حفاظت عقل کا اور دین تکملہ ہوا ہے۔ چوروں اور محارب لوگوں کی طرح بے اعتدالیاں کرنے والوں کی سزا مقرر کی گئی ہے جس سے حفاظت جان ومال کا انتظام ہوا ہے۔ پاک چیزیں حلال بنائی گئی ہیں کیونکہ یہ بات عبادت الٰہی کو تمام اور کامل کرنے والی ہے۔ غرض کہ انہی وجوہ سے سورۃ المائدہ میں تمام وہ باتیں ذکر کی گئی ہیں جو کہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہیں۔ مثلاً وضوء۔ تیمم۔ اور ہر ایک دین دار پر قرآن کے مطابق حکم کیا جانا۔ اور اسی وجہ سے اس سورۃ میں اکمال اور اتمام کے الفاظ کثرت سے وارد ہوئے ہیں اور اسی سورۃ میں ذکر کیا گیا ہے کہ جو شخص دین اسلام سے مُرتد (روگرداں) ہو جائیگا خداوند کریم اُس کے عوض میں اُس سے بہتر شخص اس دین کو عطا کریگا اور یہ دین ہمیشہ کامل ہی رہے گا اور اسی واسطے وارد ہوا ہے کہ سورۃ مائدہ میں ختم اور تمام کے اشارات ہونے کے لحاظ سے وہ سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے۔ اور ان چاروں سورتوں یعنی البقرہ۔ آل عمران۔ النّساء۔ اور المائدہ کے مابین جو مدنی سورتیں ہیں یہ ترتیب نہایت اچھی ترتیب ہے۔ ابو جعفر بن الزبیر کہتا ہے۔ خطابی نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت

صحابہ رضی نے قرآن پر اجتماع کیا اور سورۃ القدر کو سورۃ الفلق کے بعد رکھا تو انہوں نے اس ترتیب سے یہ دلیل نکالی کہ قولہ تعالے " اِنَّآ اَنۡزَلۡنٰهُ فِىۡ لَيۡلَةِ الۡقَدۡرِ" میں کنایہ کی ھا سے اُس کے قول " اِقۡرَاۡ " کی جانب اشارہ ہونا مراد ہے"۔ قاضی ابوبکر بن العربی کہتا ہے کہ یہ استدلال بیحد نادر ہے۔

فصل۔ کتاب البرہان میں آیا ہے کہ "اور انہی مناسبتوں میں سے ایک بات سورتوں کا حروف مقطعہ کے ساتھ آغاز ہونا ہے اور ہر ایک سورۃ کا اُنہی حروف کے ساتھ خاص ہونا جن کے ساتھ اُس کی ابتدا ہوئی ہے۔ یہاں تک کہ الٓر کے مقام میں الٓمٓ اور طٰسٓ کے موضع میں حٰمٓ کو نہیں وارد کیا گیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک سورت کی ابتدا اُسی سورۃ میں سے کسی ایک حروف کے ساتھ ہوئی ہے یوں کہ اُس کے اکثر کلمات اور حروف اُسی مبتدا بہ کے مماثل ہیں لہٰذا ہر ایک سورہ کے لئے یہ بات سزاوار ہوئی کہ جو کلمہ اُس کے اندر وارد نہیں ہوا ہے وہ اُس کے مناسب بھی نہ ہو اور اس وجہ سے اگر نٓ کی جگہ پر قٓ کو وضع کیا جاتا تو بے شک وہ تناسب نابود ہو جاتا جس کی مراعاۃ کتاب اللہ میں واجب ہے۔ سورہ قٓ کے اِس حرف سے ابتدا ہونے کی علت یہ ہے کہ اُس میں لفظ قاف کے ساتھ بہت سے کلمے قرآن" اور آفرینش (خلق) کے ذکر میں آئے ہیں۔ قول کی تکرار اور اُس کا بار بار دہرانا۔ ابن آدم سے قرب تلقی الملکین (دو فرشتوں کا باہم ملنا) عتید۔ اور رقیب اور سابق کا قول اَلۡقِيَا فِىۡ جَهَنَّمَ اور تَقَدَّمۡ بِالۡوَعِيۡدِ متقین کا ذکر قلب اور قرون" کا ذکر۔ تنقیب فی البلاد (ملکوں میں پھر جانا) چلنا زمین کا تَشَقُّق (پھٹ پھٹ جانا) اور حقوق الوعید وغیرہ باتوں کا بیان اُس میں ہوا ہے اور یہ سب الفاظ حرف قٓ پر مشتمل ہیں۔ سورۃ یونس میں جسقدر کلمات واقع ہیں منجملہ اُن کے دو سو یا اس سے زائد کلمات میں الٓر" مکرر ہوا ہے اسی واسطے اُس کا افتتاح الٓر کے ساتھ ہوا۔ سورۃ صٓ متعدد خصومتوں (جھگڑوں) پر مشتمل ہے کیونکہ اُس میں بہت سے پہلے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی خصومت ہے کفار کے ساتھ اور کفار کا یہ قول مذکور ہے " اَجَعَلَ الۡاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا" پھر داؤد ع کے پاس دو خصموں کا اختصام (جھگڑنا) بیان ہوا ہے۔ اُس کے بعد دوزخی لوگوں کی باہمی خصومت کا ذکر ہے۔ بعدہ ملاء اعلے (فرشتوں) کی خصومت کا بیان ہے۔ اور پھر ابلیس کا جھگڑا آدم ع کی شان میں اور بعدہ اولاد آدم ع اور اُن کے اغواء کے بارہ میں مذکور ہوا ہے۔ الٓمٓ نے خلق۔ زبان۔ اور دونوں ہونٹھوں کے ہر سہ مخارج کو بترتیب جمع کر لیا ہے اور اس بات سے ابتدائے آفرینش کیطرف اشارہ ہے اور انتہائے خلقت کی جانب جو کہ میعاد کے ابتدا ہونے کا زمانہ ہے اور وسط خلقت کی جانب اشارہ نکلتا ہے جو کہ معاش (دنیاوی زندگی) ہے اور اُس میں احکام اور نواہی مشروع ہوتے ہیں۔ اور جو سورۃ الٓمٓ کے ساتھ شروع کی گئی ہے وہ ضرور ان تینوں امور پر شامل ہے سورۃ الاعراف میں الٓمٓ پر صٓ کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ اُسمیں منجملہ قصص کی شرح (بیان) کے آدم ع کا قصہ ہے اور پھر اُن کے بعد آنے والے انبیاء علیہم السلام کا قصہ بیان ہوا ہے۔ اور تنزیہ

وجہ ہے کہ اُس میں "فَلَا یَکُنْ فِیْ صَدْرِكَ حَرَجٌ" کا ذکر ہے اور اسی وجہ سے کسی عالم کا قول ہے کہ "المٓصٓ" کے معنی ہیں "اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ"۔ سورۂ رعد میں المّ پر ر زائد کی گئی ہے کیونکہ اس میں خدا تعالےٰ نے "رَفَعَ السَّمٰوٰتِ" فرمایا ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اسمیں رَعد اور برق وغیرہ کا ذکر آیا ہے +

یہ بات معلوم کرنے کے قابل ہے کہ ان حروف کا ذکر کرتے وقت قرآن کریم کا معمول یہ ہے کہ ان کے بعد قرآن کے متعلق کسی بات کا ذکر فرمائے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "الٓمّٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ"۔ "الٓمّٓ اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ نَزَّلَ عَلَیْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ"۔ "الٓمّٓصٓ كِتٰبٌ اُنْزِلَ اِلَیْكَ" "الٓرٰ تِلْكَ اٰیٰتُ الْكِتٰبِ" "طٰهٰ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَیْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰی" "طٰسٓمّٓ تِلْكَ اٰیٰتُ الْكِتٰبِ" "یٰسٓ وَالْقُرْاٰنِ" "صٓ وَالْقُرْاٰنِ" "حٰمٓ تَنْزِیْلُ الْكِتٰبِ" اور "قٓ وَالْقُرْاٰنِ"۔ مگر تین سورتوں **عنکبوت** "روم" اور "نٓ" میں کوئی بات قرآن کے متعلق مذکور نہیں ہوئی ہے۔ اور میں نے اس بات کی حکمت کتاب اسرار **التنزیل** میں بیان کر دی ہے +

الحرالی۔ حدیث "اُنْزِلَ الْقُرْاٰنُ عَلٰی سَبْعَةِ اَحْرُفٍ۔ زَاجِرٍ۔ وَاٰمِرٍ۔ وَحَلَالٍ۔ وَحَرَامٍ۔ وَمُحْكَمٍ۔ وَمُتَشَابِهٍ۔ وَاَمْثَالٍ"۔ کے معنی میں بیان کرتا ہے۔ "معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا نزول خلقت کی انتہاء اور ہر ایک آغاز شدہ امر کے کمال کے وقت ہونے والا تھا۔ اسی واسطے وہ اس زیور سے آراستہ کل مخلوقات کے انتہاء کا جامع اور ہر ایک امر کے کمال کا مرکز ہوا۔ اور اسی لئے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عالم کائنات کے قسیم ہیں۔ اور قسیم جامع کامل کو کہتے ہیں اس وجہ سے آپ انبیاء علیہم السلام کے ختم کرنے والے ہوئے۔ اور آپ کی کتاب بھی ایسی ہی خاتم الکتب بنی۔ چونکہ مَعاد کا آغاز آپ کے ظہور ہی کے وقت سے ہو گیا اس لئے اپنے اُن تینوں جوامع کی صلاح کا استیفاء کر لیا جن کی ابتدائیں اگلے انبیاء اور اقوام کے عہد میں ہو چکی تھیں۔ اور اُن کا خاتمہ آپ کے وقت مبارک میں ہو گیا۔ اور فرمایا "بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ" یعنی میں اسواسطے مبعوث کیا گیا ہوں تاکہ اچھی عادتوں کو کمال کے درجہ پر پہنچاؤں اور وہ مکارم اخلاق کیا ہیں؟ دنیا، دینؔ اور معادؔ کی درستی جن کو رسول علیہ السلام کے اس قول نے باہم جمع کر لیا ہے۔ ارشاد ہوا "اَللّٰهُمَّ اَصْلِحْ لِیْ دِیْنِیَ الَّذِیْ هُوَ عِصْمَةُ اَمْرِیْ، وَاَصْلِحْ لِیْ دُنْیَایَ الَّتِیْ فِیْهَا مَعَاشِیْ، وَاَصْلِحْ لِیْ اٰخِرَتِیَ الَّتِیْ اِلَیْهَا مَعَادِیْ" اے خدا میرا دین درست کر دے جو کہ میرے بچاؤ کا ذریعہ ہے، میری دنیا سدھار دے کہ وہ میری بسر زندگی کا سامان ہے اور میری آخرت بنا دے کہ اس کی طرف مجھ کو پھر کر جانا ہے"۔ اور چونکہ ہر ایک صلاح میں **اقدام** اور **احجام** دو باتیں ہوا کرتی ہیں اس واسطے تینوں جامع باتوں کی تعداد المضاعف ہو کر چھ ہوئی اور یہی قرآن کے چھ حروف ہوئے پھر اس کے بعد خدا تعالےٰ نے ایک اور جامع ساتواں حرف مرحمت فرمایا جو کہ بالکل فرد ہے اور اُس کا کوئی جوڑے

والی نہیں اس لئے پورے سات حرف ہو گئے۔ ان حروف میں سے کمتر حرف اصلاح دنیا کا حرف ہے اور اس کے دو حرف ہیں ایک حرام کا حرف کہ نفس و بدن کے صلاح کی صورت اُس سے پاک ہونے پر منحصر ہے کیونکہ وہ نفس اور جسم کی تقویم سے بہت بعید ہے۔ دوسرا حرفِ حلال ہے جس کے ذریعہ سے نفس اور بدن کی صلاح ہوا کرتی ہے کیونکہ وہ ان کی درستی سے موافقت رکھتا ہے۔ اور ان دونوں حروفِ حرام و حلال کی اصل **توراۃ** میں ہے اور ان دونوں کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے۔ اور حرفِ اصلاح دنیا کے بعد اُس سے متصل ہی اصلاح معاد کے دو حرف ہیں۔ اول حرف زجر اور نہی کہ آخرہ کا اُس سے طاہر رکھنا ہی مناسب ہے کیونکہ وہ آخرت کی نیکیوں سے دور ہے۔ اور دوسرا حرفِ اَمر ہے جس پر آخرت کی درستی منحصر ہے اسواسطے کہ وہ آخرت کی بھلائیوں کا متقاضی ہوتا ہے۔ اور ان دونوں حرفوں کی اصل انجیل میں اور ان کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے۔ پھر اسکے بعد صلاحِ دین کے دو حرفوں کا نمبر ہے کہ ان میں منجملہ ایک حرف محکم ہے وہ حرفِ محکم جس میں بندہ کے لئے اُس کے پروردگار کا خطاب روشن اور واضح ہوا ہے اور دوسرا حرف متشابہ ہے جسمیں بندہ پر اُس کے پروردگار کا خطاب اس جہت سے ظاہر نہیں ہوتا کہ اُس کی عقل خطاب ربانی کے ادراک میں قاصر رہتی ہے۔ چنانچہ پانچ حرف استعمال کے لئے ہیں اور یہ چھٹا حرف وقوف کے واسطے ہے اور عجز کا اعتراف کرنے کے لئے اور ان دونوں حرفوں کی اصل تمام اگلی کتابوں میں ہے اور ان کا تکملہ قرآن میں آکر ہوا ہے۔ مگر ساتویں جامع حرف کی خصوصیت محض قرآن ہی کو حاصل ہے اور وہ حرفِ مثل ہے جو کہ مَثَلُ الْاَعْلٰی کا مُبَایِن ہے اور چونکہ یہ حرف سابع الحمد تھا لہذا خداوند کریم نے اُسی کے ساتھ اُمُّ الْقُرآن کا افتتاح فرما کر اس میں ان حروف سبعہ کے جوامع اکٹھا کر دیئے جو کہ تمام قرآن میں پھیلے ہوئے ہیں۔ وہ اس طرح کہ پہلی آیت ساتویں حرف الحمد پر شامل ہے دوسری آیت حلال و حرام کے دونوں پر مشتمل ہے کہ ان میں سے رحمانیہ نے دنیا کو اور رحیمیہ نے آخرت کو درست کر کے قایم کیا ہے۔ تیسری ایت کا اشتمال اُس ملک (فرماں فرما) کے امر پر ہے جو کہ امر اور نہی کے دین میں اپنا اظہار کرنے والے حرفوں پر نگراں اور مختار ہے۔ چوتھی ایت کا شمول محکم اور متشابہ کے دونوں حرفوں پر یوں ہے کہ حرف محکم قولہ تعالےٰ "اِیَّاکَ نَعْبُدُ" میں اور حرفِ متشابہ اُس کے قول "اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" میں پایا جاتا ہے اور جب کہ اُمُّ القرآن کا افتتاح ساتویں جامع اور موہوب حرف سے ہوا تو اس وقت سورۃ **البقرۃ** کا افتتاح اُس چھٹے حرف سے کیا گیا جس کی فہم میں بندوں کو عجز لاحق ہوتا ہے اور وہ متشابہ ہے۔ الخ یہاں تک الحرانی کا بیان ختم ہو لیا۔ اور اس بیان سے مقصود صرف اخیر حرف کا ذکر ہے ورنہ باقی کلام تو ایسا کہ کان اُس کے سننے سے اور دل اُس کے سمجھنے سے گھبراتا ہے اور طبیعتوں کو اُسکی جانب رغبت ہی نہیں ہوتی۔ اور خود میں اس بیان کو نقل کرنے پر استغفر اللہ پڑھتا ہوں۔ مگر اسی کے ساتھ

یہ ضرور کہونگا کہ اُس نے سورۃ البقرۃ کے الٓمٓ کے ساتھ آغاز ہونے کی مناسبت بہت اچھی بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس وقت سورۃ الفاتحہ کی ابتدا ایسے محکم حرف کے ساتھ ہوئی جو کہ ہر شخص پر واضح اور عیاں ہے اور کسی کو اُس کے سمجھنے میں عذر تک نہیں ہوسکتا اُس وقت سورۃ البقرۃ کی ابتدا اس حرف محکم کے مد مقابل کے ساتھ کی گئی اور وہ حرف متشابہ ہے جس کی تاویل بعید از عقل یا محال ہوتی ہے۔

فصل: اور اسی مناسبت کی نوع سے سورتوں کے ناموں کی مناسبت اُن کے مقاصد کے ساتھ ہے اور اب سے پہلے سترھویں نوع میں اسبات کیطرف اشارہ بھی ہوچکا ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں کہتا ہے "ساتوں سورتوں کا نام حٰمٓ نام میں اشتراک کے ساتھ محض اس لئے رکھا گیا کہ اُن کے مابین مخصوص طرح کا تشاکل ہے اور وہ مشاکلت یہ ہے کہ اُن میں سے ہر ایک سورۃ کا افتتاح کتاب یا کتاب کی کسی صفت سے ہوا ہے اور اسی کے ساتھ مقداروں طول اور قصر کے لحاظ سے باہمی قریب پائی جاتی ہے اور نظام میں کلام کی شکل ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہے۔

مناسبات کے بیان میں چند متفرق فوائد:- شیخ تاج الدین السبکی کے تذکرہ میں اور اُنہی کے خط سے نقل ہوکر مذکور ہے "امام نے سوال کیا۔ سورۃ الاسراء کے تسبیح کے ساتھ اور سورۃ الکہف کے تحمید کے ساتھ شروع کئے جانے میں کیا حکمت ہے؟ اس کا جواب یوں دیا گیا کہ "تسبیح جہاں کہیں بھی آئی ہے تحمید پر مقدم ہوکر آئی ہے۔ جیسے "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ" اور "سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ۔ اور ابن الزملکانی نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ "سُبْحَانَ الَّذِیْ" کی سورۃ چونکہ اس اسرای ارات کی سیر) کے قصہ پر شامل تھی جس کی وجہ سے مشرکین نے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو جھٹلایا تھا۔ اور رسول صلے اللہ علیہ وسلم کا جُھٹلانا بمنزلہ اس کے ہے کہ گویا خدا تعالےٰ کو جھٹلایا گیا اسواسطے اُس میں "سُبْحَانَ" کا لفظ لایا گیا تاکہ اللہ تعالےٰ کی تنزیہ اُس کذب سے ہوجائے جو کہ اُس کی نبی کی جانب منسوب کیا گیا ہے اور سورۃ الکہف کا نزول چونکہ مشرکین کے قصہ اصحاب کہف دریافت کرنے اور وحی کے بچھڑ جانے کے بعد ہوا تھا اس واسطے وہ اس بات کو بیان کرتے نازل ہوئی کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے نبی صلے اللہ علیہ وسلم اور مومنین سے اپنی نعمت کا سلسلہ منقطع نہیں کیا ہے بلکہ وہ اُنپر کتاب نازل فرماکر اپنی نعمت کو تمام اور کامل کرتا ہے لہذا اُس کا افتتاح الحمد کے ساتھ مناسب ہوا کیونکہ نعمت کا شکریہ حمد سے ادا ہوسکتا ہے۔

الجوینی کی تفسیر میں آیا ہے "سورۃ الفاتحہ کی ابتدا قولہ تعالےٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" کے ساتھ ہوئی جس میں یہ وصف ہے کہ خدا تعالےٰ تمام مخلوقات کا مالک ہے۔ اور انعام، کہف، سبا، اور فاطر کی سورتوں میں خدا کی صفت اس بات کے ساتھ نہیں کی گئی بلکہ اُس کی صفات کے افراد میں سے محض ایک ہی فرد کا ذکر لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سورۃ الانعام میں "خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ

الْاَرْضَ وَالظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ" سورۃ الکہف میں "وَاَنْزَلَ الْكِتٰبَ" سورۃ سبا میں "مُلْكُ مَافِي السَّمٰوٰتِ وَمَافِي الْاَرْضِ" اور سورۃ الفاطر میں "خَلَقَهُمَا" اُن دونوں کی تحقیق ہی کے وصف کو بیان کیا ہے تو اُس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ اُمّ القرآن اور اُس کا مطلع ہے لہذا مناسب ہوا کہ اسمیں بلیغ ترین صفت اور عام اور شامل (کامل) ترین وصف لایا جائے +

کرمانیؒ کی کتاب العجائب میں مذکور ہے کہ "اگر کہا جائے کہ "يَسْئَلُوْنَكَ" چار مرتبہ بغیر واؤ کے کیونکر آیا ہے (۱) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ" (۲) يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ" (۳) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ اور (۴) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ" اور پھر تین مقاموں پر اُس کو واؤ کے ساتھ کیوں پایا جاتا ہے؟ (۱) "وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ" (۲) وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى" اور (۳) وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ"؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اُس کی علّت پہلے حادثوں سے متفرق طور پر سوال کا واقع ہونا اور آخری حوادث سے ایک ہی وقت میں سوال کا وقوع ہے لہذا آخری سوال کے موقع پر اُسے حرفِ جمع (واؤ حرف عطف جو کہ جمع کر دینے کا فائدہ دیتا ہے) کے ساتھ لایا گیا تاکہ وہ ان امور سے اب کے سوال ہونے پر دلالت کرے" پھر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ ایک مقام میں "وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ" کیوں آیا ہے؟ حالانکہ قرآن کا دستور ہے کہ وہ جواب میں لفظ "قُلْ" کو بغیر فا کے لاتا ہے؟ تو اُس کا جواب کرمانی یہ دیتا ہے کہ یہاں تقدیر عبارت "لَوْ سُئِلْتُ عَنْهَا فَقُلْ" ہے پھر اگر سوال کیا جائے کہ "وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ" کیوں آیا؟ حالانکہ سوال کا معمول یہ ہے کہ قرآن میں اُس کا جواب لفظ "قُلْ" کے ساتھ آیا کرتا ہے؟ تو ہم اسکا جواب یہ دیں گے کہ یہاں لفظ "قُلْ" اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے حذف کر دیا گیا کہ دُعا کی حالت میں بندہ ایسے اشرف مقام پر ہوا کرتا ہے جہاں اُس کے اور اُس کے مولا کے مابین کوئی واسطہ (درمیانی) باقی نہیں رہ جاتا اور وہ براہ راست جو کچھ عرض کرتا ہے اُسکا بلا واسطہ جواب پاتا ہے +

قرآن میں دو سورتیں ایسی وارد ہوئی ہیں کہ ان دونوں سورتوں کا اول "يَا اَيُّهَا النَّاسُ" ہے اور قرآن کے ہر ایک نصف حصہ میں ایسی ایک ایک سورۃ آئی ہے۔ لہذا پہلے نصف قرآن میں جو سورۃ "يَا اَيُّهَا النَّاسُ" کے خطاب سے آغاز ہوئی ہے وہ مَبدَا کی شرح (بیان) پر مشتمل ہے اور نصف ثانی کی سورہ مَعَاد کی شرح (تفصیل) پر شامل ہے +

نوع ترسیٹھ۔ متشابہ آیتیں

بہت لوگوں نے اس بارہ میں جداگانہ اور مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں میرا گمان ہے کہ سب سے پہلا شخص

کسائیؒ ہے اور سخاویؒ نے اس کو نظم کیا ہے۔ کرمانیؒ نے اپنی کتاب البرہان فی متشابہ القرآن اسی نوع کی توجیہ میں تالیف کی ہے۔ اور اس سے بہتر کتاب دُرّۃ التنزیل اور غرّۃ التاویل ابی عبداللہ الرازی کی تالیف ہے۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر عمدہ کتاب ابی جعفر ابن الزبیرؒ نے لکھی ہے جس کا نام ملاک التاویل ہے مگر میں اس کتاب کو نہ دیکھ سکا اس نوع میں قاضی بدرالدین بن جماعۃ کی بھی ایک عمدہ کتاب کشف المعانی عن متشابہ المثانی نامی پائی جاتی ہے۔ اور اسرار التنزیل کی کتاب میں جس کا نام قطف الازھار فی کشف الاسرار ہے بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔ آیتوں کے باہم متشابہ لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی قصہ کو متفرق صورتوں میں وارد اور مختلف فواصل کے ساتھ بیان کیا جائے بلکہ کوئی قصہ ایک موضع میں مقدم اور دوسری جگہ میں مؤخر بھی آیا کرتا ہے مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالٰے "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُوْلُوْا حِطَّةٌ" اور سورۃ الاعراف میں "وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" آیا ہے۔ اور سورۃ البقرہ میں "وَمَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ" وارد ہوا ہے بحالیکہ تمام قرآن میں جہاں دیکھو "وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ" وارد ہوا ہے۔ یا ایک موضع میں کسی حرف کی زیادتی کے ساتھ اور دوسری جگہ بغیر اس زیادتی کے آیا ہے مثلاً "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ" یٰسٓ اور البقرۃ میں "وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ" آیا ہے مگر الانفال میں "كُلُّهٗ لِلّٰهِ" وارد ہوا ہے۔ یا یہ کہ ایک موضع میں اسم معرفہ اور دوسری جگہ اسم نکرہ آیا ہو۔ یا ایک جگہ مفرد اور دوسری جگہ جمع ہو یا یہ کہ ایک موضع میں کسی حرف کے ساتھ اور دوسری جگہ دوسرے حرف کے ساتھ وارد ہوا ہو۔ یا یہ کہ ایک جگہ مدغم اور دوسری جگہ مفکوک وارد ہو۔ اور یہ نوع مناسبات کی نوع کے ساتھ متداخل ہوتی ہے اور اس کی چند مثالیں توجیہ کے ساتھ یہ ہیں۔ سورۃ البقرۃ میں اللہ پاک فرماتا ہے "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ" اور سورۃ لقمان میں "هُدًى وَّرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِيْنَ" ارشاد کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ البقرۃ میں مجموع ایمان کا ذکر متقین کے ورود کو مناسب تھا اور لقمان کی رحمت کا بیان ہونے کی وجہ سے محسنین لائے جانے کی مناسبت تھی اللہ پاک نے البقرۃ میں "وَقُلْنَا يَا اٰدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا" فرمایا ہے اور سورۃ الاعراف میں "فَكُلَا" بحرف فا کے ساتھ ارشاد کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ سورۃ البقرۃ میں سُکنٰی کے معنی "اِقامت" کے ہیں۔ اور الاعراف میں وہ "اتخاذ مسکن" کے معنی میں آیا ہے لہذا جس وقت قول کی نسبت خدا تعالٰے کی طرف ہوئی یعنی "وَقُلْنَا يَا اٰدَمُ" کہا گیا تو اس وقت اکرام کی زیادتی مناسب ٹھیری اور واو حرف عطف لایا گیا جو کہ سکنٰی اور اکل کے مابین جمع کرنے پر دلالت کر رہا ہے اور اسی واسطے اس میں "رَغَدًا" کا لفظ کہا گیا۔ اور فرمایا کہ "حَيْثُ شِئْتُمَا" جہاں تم چاہو کیونکہ وہ عام تر ہے۔ اور سورۃ الاعراف میں "يَا اٰدَمُ" آیا تھا اسواسطے وہاں حرف فا لایا گیا جو کہ سکنٰی (سکونت اختیار کرنے) کے بعد "اکل" (کھانے)

کی ترتیب پر دلالت کرتا ہے یعنی وہ سکنی جس کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا کیونکہ سکونت کا انتظام ہو جانے کے بعد ہی کھانے پینے کا سامان ہو سکتا ہے اور یہ بات بھی ہے کہ "مِنْ حَيْثُ" کا لفظ حَيْثُ شِئْتُمَا کے معنی کا عموم نہیں پا سکتا۔ قولہ تعالےٰ "وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا - الآیۃ" کے بعد خدا تعالےٰ فرماتا ہے "وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ" دیکھو اس میں عدل کی تقدیم اور تاخیر دونوں باتیں موجود ہیں اور ایک بار اُس کی تعبیر قبول شفاعت کے ساتھ کی گئی تو دوسری مرتبہ نفع کے ساتھ۔ اس کی حکمت میں بیان ہوا ہے کہ "مِنْهَا" میں جو ضمیر ہے وہ پہلے معنی میں نفس اُولیٰ (پہلے نفس) کیطرف راجع ہوتی ہے اور دوسرے معنی میں دوسرے نفس کیطرف۔ لہٰذا پہلے مفہوم میں بیان ہوا ہے کہ وہ شفاعت کرنے والا جزا دہندہ نفس جو کہ غیر کیطرف سے عذر خواہی کرتا ہے اُس کی کوئی شفاعت قبول نہیں کیجاتی اور نہ اُس سے کسی عدل کا اخذ کیا جاتا ہے۔ اور شفاعت کو اس واسطے مقدم رکھا کہ شفاعت کنندہ عذر خواہی کو اُس سے بذلِ عدل کرنے پر مقدم رکھتا ہے۔ اور دوسرے معانی میں یہ بیان ہوا ہے کہ جو نفس اپنے جرم میں گرفتار مطالبہ ہوتا ہے اُس کی جانب سے نہ تو کوئی خود اُس کا عدل قبول کیا جاتا ہے اور نہ کسی سفارشی کی سفارش اُسے مطالبہ سے بچانے میں نافع پڑتی ہے یہاں عدل کی تقدیم اس لئے ہوئی کہ شفاعت کی ضرورت عدل کے رد کر دیئے جانے کے وقت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ اسی باعث سے پہلے جملہ میں "لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ" اور دوسرے جملہ میں "لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ" کہا گیا کیونکہ شفاعت صرف شافع کی قبول ہوتی ہے اور اُس کا نفع محض اُسی شخص کو پہنچتا ہے جس کے لئے سفارش کی گئی ہو۔ قولہ تعالےٰ "إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ" اور سورۃ ابراہیم میں "وَيُذَبِّحُونَ" واؤ کے ساتھ فرمایا ہے۔ اُس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی آیت میں خدا تعالےٰ کا کلام ہے بنی اسرائیل کے ساتھ۔ اسواسطے پروردگار عالم نے خطاب میں عنایت فرمانے کے لحاظ سے اُن کو مصائب کی تعداد نہیں بتائی یا متعدد تکلیفوں کا اظہار اُنپر نہیں فرمایا۔ اور دوسری آیت موسیٰ علیہ السلام کا قول ہے لہٰذا اُنھوں نے تکالیف کو متعدد کر کے بیان کیا۔ اور سورۃ **الاعراف** میں "يُذَبِّحُونَ" کی جگہ پر "يُقَتِّلُونَ" آیا ہے اور یہ بات طرح طرح کے الفاظ لانے قبیل سے ہے جس کو تفنّن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے قولہ تعالےٰ "وَإِذْ قُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُوا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ - الآیۃ" کے بالمقابل سورۃ **الاعراف** میں جو آیت آئی ہے اُس کے اندر لفظوں کا اختلاف ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ **البقرہ** کی آیت اُن لوگوں کے معرض ذکر میں وارد ہوئی ہے جن پر انعام کیا گیا ہے یوں کہ خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے "يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ - الخ" لہٰذا یہاں خدا تعالےٰ کی جانب قول کی نسبت مناسب ہوئی اور اُس کے قول "رَغَدًا" سے بھی مناسب ٹھیری کیونکہ جس چیز کے ساتھ انعام کیا گیا ہے وہ کامل ترین ہے۔ پھر ایسے ہی "وَادْخُلُوا الْبَابَ

"مُتَجَدَّاً" کی تقدیم سے مناسب ہوا اور "خطایاکم" بھی مناسب مقام پر آیا اسواسطے کہ وہ جمع کثرت ہے اور "وَسَنَزِیْدُ" میں واؤ کا آنا مناسب ٹھیرا تاکہ وہ اُن دونوں کے مابین جمع کرنے پر دلالت کرے۔ اور "فَکُلُوْا" میں حرفِ فا کے مناسب یوں ٹھیری کہ اکل کا ترتب دخول پر ہے۔ اور الاعراف کی آیت کا افتتاح ایسی بات کے ساتھ ہوا ہے جس میں بنی اسرائیل کو سرزنش کی گئی ہے اور وہ اُن لوگوں کا قول "اِجْعَلْ لَنَا اِلٰھًا کَمَا لَھُمْ اٰلِھَۃٌ" ہے پھر اُن لوگوں کا گوسالہ کہ معبود بنالینا مذکور ہوا ہے اسواسطے "وَاِذْ قِیْلَ لَھُمْ" کہنا اس کے مناسب حال ٹھیرا اور "رَغَدًا" کو ترک کردینا مناسب ہوا۔ اور سُکنیٰ اکل کے ساتھ جمع ہونےوالی چیز تھی اس لحاظ سے "وَکُلُوْا" کہا گیا۔ مغفرت خطایا کے ذکر کی تقدیم مناسب ہوئی اور "سَنَزِیْدُ" میں واؤ کا ترک کردینا اچھا ٹھیرا۔ اور چونکہ الاعراف میں ہدایت پانے والوں کی تبعیض (معدودے چند ہونے) کا بیان قولہ تعالےٰ "وَمِنْ قَوْمِ مُوْسٰی اُمَّۃٌ یَّھْدُوْنَ بِالْحَقِّ" سے پایا گیا تھا اس لئے مناسب ہوا کہ قولہ تعالےٰ "اَلَّذِیْنَ ظَلَمُوْا مِنْھُمْ" کے ذریعہ سے بعض لوگوں کا ظالم ہونا بھی بیان کردیا جائے۔ اور سورۃ البقرۃ میں اس کی مانند کوئی بات متقدم نہیں ہوئی تھی۔ لہذا وہاں اس کو ترک کردیا۔ اور سورۃ البقرۃ اُن لوگوں کی سلامتی کیطرف اشارہ پایا جاتا ہے جنہوں نے ظلم نہیں کیا ہے کیونکہ اُس نے انزال کی تصریح ظلم کے ساتھ وصف کئے گئے لوگوں پر کردی ہے اور ارسال بہ نسبت انزال کے وقوع میں شدید (سخت) تر ہے اس واسطے سورۃ البقرۃ میں ذکرِ نعمت کا سیاق اس کے مناسب ہوا۔ آیت بقرہ یَفْسُقُوْنَ کے ساتھ ختم کی گئی اور اس سے ظلم لازم نہیں آتا حالانکہ ظلم سے فسق لازم آیا کرتا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک لفظ اپنے سیاق کے مناسب ٹھیرا۔ اسی طرح سورۃ البقرہ میں "فَانْفَجَرَتْ" اور سورۃ الاعراف میں "اِنْبَجَسَتْ" آیا ہے کیونکہ "اِنْفِجَار" کثرت ماء کی صورت میں زیادہ بلیغ ہے اور اسی واسطے نعمتوں کے ذکر کے سیاق کا اُس کے ساتھ تعبیر کیا جانا مناسب ہوا۔ قولہ تعالےٰ "وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّا اَیَّامًا مَّعْدُوْدَۃً" اور آلِ عمران میں "اَیَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ" آیا ہے۔ ابن جماعہ کہتا ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ اس بات کے کہنے والے یہودیوں کے دو فرقے تھے منجملہ اُن کے ایک فرقہ نے کہا کہ ہم لوگ دوزخ کے عذاب میں دنیاوی ایام کی تعداد سے صرف سات دن مبتلا رکھے جائیں گے۔ اور دوسرے فرقہ کا قول تھا کہ "ہم کو عذاب دوزخ صرف چالیس دن بھگتنا پڑیگا جتنے دنوں ہمارے باپ دادا نے گوسالہ پرستی کی ہے۔ لہذا سورۃ البقرۃ کی آیت دوسرے فرقہ کے قصد کی محتمل ہے یوں کہ اُس کی تعبیر جمع کثرت کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور آلِ عمران کی آیت میں پہلے فرقہ کے قول کا اعتبار محتمل ہے کیونکہ وہاں جمع قلت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ ابو عبداللہ الرازی کا قول ہے کہ قولہ تعالےٰ "اِنَّ ھُدَی اللّٰہِ ھُوَ الْھُدٰی" تفنن کلام کے باب سے ہے کیونکہ سورۃ آلِ عمران میں "اِنَّ

اَلْھُدٰی ھُدَی اللّٰہِ" آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ سورۃ البقرۃ میں اَلْھُدٰی سے قبلہ کا پھیر اجانا مراد ہے اور آلِ عمران میں اُس سے دِین مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ اُس سے پہلے قولہ تعالےٰ "لِمَنْ تَبِعَ دِیْنَکُمْ" مقدم ہوچکا ہے اور اُس کے معنی ہیں دینِ اسلام۔ قولہ تعالےٰ "رَبِّ اجْعَلْ ھٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا" سورۃ البقرۃ میں آیا ہے اور سورۃ ابراہیم میں "ھٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا" وارد ہوا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ پہلے قول کے ساتھ ابراہیم علیہ السلام نے اُسوقت دعا کی تھی جب کہ وہ بی بی ہاجرہ اور اپنے بیٹے اسمٰعیل ع کو وہاں چھوڑ آئے تھے اور اُسوقت شہر مکہ کی جگہ پر ایک پہاڑی وادی (نشیبی میدان) تھی۔ اور آپ نے اُس کے آباد شہر ہوجانے کی دعا فرمائی۔ پھر دوسری دُعا اُسوقت کی ہے جب کہ وہاں جُرہم کا قبیلہ آباد ہوگیا تھا اور ابراہیم علیہ السلام نے دوبارہ آکر اُس صحرا کو آباد شدہ دیکھا تھا لہٰذا اُنہوں نے اُس کے محفوظ ہونے کی دعا مانگی۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالےٰ "قُوْلُوْا اٰمَنَّا بِاللّٰہِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَیْنَا" سورۃ البقرہ میں اور قولہ تعالےٰ "قُلْ اٰمَنَّا بِاللّٰہِ وَمَا اُنْزِلَ عَلَیْنَا" سورۃ آل عمران میں۔ اسواسطے کہ پہلا قول مسلمانوں سے خطاب ہے اور دوسرا نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے خطاب ہے اور اس کا یہ سبب بھی ہے کہ "اِلٰی" پر ہر ایک جہت سے انتہا ہوتی ہے مگر "علےٰ" پر محض ایک ہی جہت سے انتہاء ہوا کرتی ہے جو کہ عُلُو (بلندی) ہے اور قرآن کی یہ حالت ہے کہ جتنی جہتوں سے اُسکا مُبلغ (تبلیغ کرنے والا) اُس کی جانب آسکتا ہے اُتنی ہی جہتوں سے قرآن بھی مسلمانوں کے پاس آتا ہے۔ اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم محض ایک علو (بلندی) کی جہت سے خاصکر آئے تھے لہٰذا اس کا قول "عَلَیْنَا" مناسب مقام ٹھیرا اور اسی وجہ سے جو باتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جہت میں آئی ہیں اُن میں سے اکثر علےٰ کے ساتھ وارد ہوئی ہیں اور امت کی جہت میں آنے والی باتیں بکثرت اِلےٰ کے ساتھ آئی ہیں۔ قولہ تعالےٰ "تِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ فَلَا تَقْرَبُوْھَا" کہ اُس کے بعد ارشاد کیا ہے "فَلَا تَعْتَدُوْھَا"۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا قول بہت سی ممانعتوں کے بعد وارد ہوا ہے اسواسطے اُن کے قریب جانے سے منع کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور دوسرا قول بہت سے احکام کے بعد آیا ہے اس لئے مناسب ہوا کہ اُن احکام سے تجاوز کرنے کی نہی کیجائے اور کہا جائے کہ اسی حد پر توقف کرو۔ قولہ تعالےٰ "نَزَّلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ" اور دوسری جگہ فرمایا "وَاَنْزَلَ التَّوْرٰۃَ وَالْاِنْجِیْلَ" یہ اس لئے کہا گیا کہ کتاب (قرآن) تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا گیا ہے لہٰذا اُس کے واسطے نَزَّلَ کا لفظ لانا مناسب ہوا جو کہ تکریر (بار بار بیان ہونے) پر دلالت کرتا ہے بخلاف توراۃ اور انجیل کے کہ اُس کا نزول یکبارگی ہوا ہے۔ قولہ تعالےٰ "وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَکُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ" اور سورۃ الاسراء میں "خَشْیَۃَ اِمْلَاقٍ" آیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا کلام اُن فقیروں کی جانب خطاب ہے جو تنگدست ہیں یعنی اُن سے کہا گیا ہے کہ اپنی اولاد کو بوجہ اپنے تنگدست اور محتاج ہونے کے قتل نہ کرو۔ اور اس وجہ سے اس کے بعد "نَحْنُ نَرْزُقُکُمْ" کا آنا اچھا ہوا ہے کہ ہم تم کو ایسا رزق دیں گے جس سے تمہاری تنگدستی زائل ہوجائے گی۔ اور پھر ارشاد کیا "وَاِیَّاھُمْ" اور اُن بچوں کو بھی

رزق دیں گے یعنی تم سب کو روزی پہنچائینگے۔ اور دوسری آیت کا روئے سخن مالدار لوگوں کی جانب ہے یعنی وہ لوگ بچوں کے سبب سے لاحق ہونے والے فقر کے خوف سے اُن کو قتل نہ کریں۔ اس لئے یہاں پر "نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاِیَّاکُمْ" ارشاد ہونا حسن ٹھیرا۔ قولہ تعالےٰ "فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ اِنَّہٗ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ" سورۂ الاعراف میں کہ اس کے بالمقابل سورہ **فُصِّلَتْ** میں "اِنَّہٗ ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ" آیا ہے تو اُس کی وجہ ابن جماعۃ نے یہ بیان کی ہے کہ سورۃ **الاعراف** کی آیت پہلے اُتری ہے اور سورہ **فُصِّلَتْ** والی آیت کا نزول دوسری مرتبہ ہوا ہے لہٰذا اس میں تعریف (معرفہ بنانا) یعنی "ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ" کہنا اچھا ہوا۔ مراد یہ ہے کہ وہ ایسا سمیع اور علیم ہے جس کا ذکر پہلے شیطان کے خدشہ ڈالنے کے موقع پر ہو چکا ہے۔ قولہ تعالےٰ "اَلْمُنٰفِقُوْنَ وَالْمُنٰفِقٰتُ بَعْضُھُمْ مِّنْ بَعْضٍ" اور مومنین کے بارہ میں فرمایا ہے "بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ" پھر کفار کے معاملہ میں ارشاد کیا ہے "وَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ" یہ تفریق اس لئے ہے کہ منافق لوگ کسی مقرر دین اور ظاہر شریعت کی پابندی میں باہم ایکدوسرے کے مددگار نہیں ہوتے اس لئے بعض منافق یہودی تھے اور بعض مشرک لہٰذا خدا تعالےٰ نے اُن کے بارہ میں "مِنْ بَعْضٍ" ارشاد کیا جس سے یہ مراد ہے کہ وہ لوگ شک اور نفاق میں ایک دوسرے کے ہم خیال ہیں۔ اور مومن لوگ دین اسلام پر قایم ہو کر باہم ایک دوسرے کے مددگار تھے۔ اسی طرح کفار جو کہ کفر کا اعلان کر رہے تھے وہ بھی ایک دوسرے کے معین و یاور اور منافقین کے بخلاف باہمی امداد پر مجتمع تھے جیسا کہ خدا تعالےٰ نے منافق لوگوں کی نسبت فرمایا ہے "تَحْسَبُھُمْ جَمِیْعًا وَّقُلُوْبُھُمْ شَتّٰی" یعنی تم اُن کو متفق خیال کرتے ہو حالانکہ اُن کے دل پراگندہ ہیں۔ اُن میں پھوٹ پڑی ہے۔ غرضکہ یہ چند مثالیں بطور مشتے نمونہ از خروارے یہاں بیان کر دی گئیں جن سے اس نوع کے اصل مدعا پر ایک طرح کی روشنی پڑتی ہے اور پھر اُسی روشنی کی شمع کو اپنا دلیل راہ بنا کر متشابہات کی وجہ مناسبت تحقیق کیجا سکتی ہے۔ اور اس کے ماسوا بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع اور فواصل وغیرہ کی دوسری انواع میں پہلے ہی ہو چکا ہے۔

نوع چونسٹھ اعجاز قرآن

بہت سے علماء نے اس نوع کے متعلق مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں کہ ازانجملہ خطابیؒ، رمانیؒ، زملکانیؒ، امام رازیؒ، ابن سراقہؒ اور قاضی ابوبکر باقلانیؒ بھی ہیں۔ ابن عربی کہتا ہے کہ باقلانی کی کتاب اس بارہ میں بے مثل ہے۔

معجزہ ایسے خارق عادات امر کو کہتے ہیں جس کے ساتھ تحدی بھی کی گئی ہو اور وہ معارضہ سے سالم رہے۔ معجزہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسّی اور (۲) عقلی۔ قوم بنی اسرائیل کے اکثر معجزات حسّی تھے جس

کی وجہ یہ تھی کہ وہ قوم بڑی کند ذہن اور کم فہم تھی۔ اور اس امت محمدیہ (صلعم) کے زیادہ تر معجزات عقلی ہیں جس کا سبب اس امت کے افراد کی ذکاوت اور ان کے عقل کا کمال ہے اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شریعت مصطفوی (صلے اللہ علیہ وسلم) چونکہ قیامت تک صفحہ دہر پر باقی رہنے والی شریعت ہے اس واسطے اس کو یہ خصوصیت عطا ہوئی کہ اس کے شارع اور نبی (صلعم) کو ہمیشہ قایم و باقی رہنے والا عقلی معجزہ دیا گیا تا کہ اہل بصیرت اُسے ہر وقت اور زمانہ میں دیکھ سکیں۔ جیساکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " نبیوں میں سے کوئی نبی نہیں ہوا۔ مگر یہ کہ اُس کو کوئی ایسی چیز دی گئی کہ اُسی چیز کے مثل آدمی اس پر ایمان لے آئے۔ اور جز ایں نیست کہ جو چیز مجھے دی گئی وہ وحی ہے کہ اس کو خدا تعالے نے مجھ پر بھیجا ہے لہذا امیں اُمید کہ میں اُن سبھوں سے زیادہ پیرو رکھنے والا ہونگا" اس حدیث کی تخریج بخاری نے کی ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں" تمام نبیوں کے معجزات اُن کے زمانوں کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ہٹ گئے اسواسطے اُن معجزوں کو صرف اُنہی لوگوں نے دیکھا جو کہ اُس زمانہ میں حاضر تھے اور قرآن کا معجزہ روز قیامت تک دائمی ہے وہ اسلوب بیان اور بلاغت اور غیبت کی خبریں بتلانے میں خرق عادت ہے کوئی زمانہ ایسا نہیں گزریگا کہ اُس میں کوئی قرآن کی پیشین گوئی ظاہر ہو کر اُس کے دعوے کی صحت پر دلالت نہ کرے" اور ایک قول اس کے معنی کی بابت یہ ہے کہ "گزشتہ زمانہ کے واضح معجزات حسی اور آنکھوں سے نظر آنے والے تھے مثلاً صالح علیہ السلام کی اونٹنی۔ اور موسی ع کا عصا۔ اور قرآن کا معجزہ عقل و ادراک کے ذریعہ سے مشاہدہ میں آتا ہے اس لئے اُس کے تبیع لوگ بکثرت ہوں گے کیونکہ آنکھوں سے دکھائی دینے والی چیز اپنے دیکھنے والے کے فنا ہونے ہی خود بھی فنا ہو جاتی ہے مگر جو چیز عقل کی آنکھوں سے دکھائی دیتی ہے وہ باقی رہنے والی شئے ہے اُس کو ہر ایک شخص یکے بعد دیگرے دائمی طور پر دیکھتا رہیگا۔

فتح الباری میں بیان ہوا ہے کہ" ان دونوں مذکورہ بالا قولوں کا ایک ہی کلام میں شامل کر لینا ممکن ہے اس لئے کہ ان دونوں کا ماحصل ایک دوسرے کے منافی نہیں پڑتا۔ عقلمند لوگ اس بارہ میں کوئی اختلاف نہیں رکھتے کہ کتاب الٰہی معجزہ ہے اور کوئی شخص باوجود لوگوں سے تحدی کئے جانے کے اُس کے معارضہ پر قادر نہیں ہو سکا۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے " وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ" اس واسطے اگر اس کا سننا مشرک پر حجت نہ ہوتا تو اُس کا معاملہ مشرک کے سُنانے پر موقوف نہ رکھا جاتا۔ اور کتاب اللہ اُسوقت تک حجت ہو نہیں سکتی جب تک کہ وہ معجزہ نہ ہو۔ اور پھر خداوند کریم ہی ارشاد کرتا ہے " وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ" دیکھو یہاں خدا تعالے نے یہ خبر دی کہ کتاب اُس کی نشانیوں میں سے ایک ایسی نشانی ہے جو کافی طور پر دلالت کرتی اور دوسرے انبیاء کے معجزات کے قایم مقام اور اُن کو عطا کی گئی نشانیوں کی جانشین ہے۔ علاوہ ازیں

جس وقت نبی صلے اللہ علیہ وسلم اس کتاب (قرآن) کو اہل عرب کیطرف لے کر آئے ہیں وہ ایسا وقت تھا کہ اہل عرب فصیحوں کے سرتاج اور آتش زبان مقرروں کے پیشوا تھے۔ اور قرآن نے اُن سے تحدی کی اُن کو کہا کہ میرا مثل پیش کرو اور بہت برسوں تک اُنہیں مہلت بھی دے رکھی مگر عرب کے فصحاء سے ہرگز مقابلہ نہو سکا اور وہ اُس کا مثل نہ لا سکے چنانچہ خداوند پاک خود فرماتا ہے "فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ" اور اس کے بعد رسول پاک صلعم نے بفرمان الٰہی اہل عرب سے قرآن کی دس سورتوں کے برابر ویسی ہی عبارت پیش کرنے کی تحدی فرمائی جس کی نسبت خدا تعالےٰ ارشاد کرتا ہے "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ" اور اس کے بعد پھر اُن سے ایک ہی سورہ بنا لانے کی تحدی فرمائی قولہ تعالےٰ "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ۔ الآیۃ" اور بعد ازاں اپنے قول "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ۔ الآیۃ" میں اسی تحدی کو مکرر بھی دُہرا دیا۔ مگر جب مشرکین عرب سے کچھ نہ بن آیا اور وہ قرآن کے مانند ایک سورۃ بھی بنا کر پیش کرنے سے عاجز رہ گئے اور اُن کے خطیبوں اور بلیغوں کی کثرت کچھ بھی اُن کے کام نہ آئے تو اس وقت خداوند پاک نے بآواز بلند پکار کر فرما دیا کہ مشرکین عرب عاجز ہو گئے اور قرآن کا معجزہ ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے "قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا" غور کرنے کا مقام ہے کہ اہل عرب جو اتنے بڑے فصیح اور زبان آور تھے اور اُن کے دلوں سے یہ بات لگی ہوئی تھی نورِ اسلام کو کسی طرح فرو کر دیں۔ اور رسول صلے اللہ علیہ وسلم کی بات چلنے نہ دیں۔ پس اگر قرآن کا معارضہ اُن کے امکان میں ہوتا تو وہ قطعاً اسے پیش کر دیتے اور قرآن کی تحدی توڑ کر اُس کا جھگڑا مٹا ڈالتے۔ لیکن کوئی روایت تک اس بارہ میں سنائی نہیں دیتی کہ مشرکین عرب میں سے کسی کے دل میں قرآن کے معارضہ کا خیال تک آیا ہو یا اُس نے اُس کا قصد کیا ہو بلکہ جہاں تک معلوم ہوا یہی کہ جب اُن کی حجت نہ چل سکی تو دشمنی اور جاہلانہ حرکتوں پر اتر آئے کبھی دست و گریبان ہو جاتے اور کسی وقت تمسخر اور بیجا طور کا مذاق کرنے لگتے اُنہوں نے قرآن کو مختلف اوقات میں جُدا جُدا ناموں سے موسوم کیا۔ جادو۔ شعر۔ اور اگلے لوگوں کا فسانہ و افسون۔ غرضکہ سراسیمگی اور قائل ہونے کی حالت میں جو بات زبان پر آئی اُسی کو کہ گزرے۔ اور جب اس طرح بھی کام نہ چلا تو آخر کار تلوار کو حکم بنانے پر راضی ہو گئے جان دی، عورتوں اور لڑکوں کو جنگی قیدی بنوا دیا مال و جاہ کو فاتح مسلمانوں کے لئے مال غنیمت بنانے کو گوارا کیا اور اپنی حماقت کا خوب مزہ چکھا۔ یہ سب آفتیں کن لوگوں پر گزری تھیں اُن اہل عرب پر جو بڑے غیرت مند نہایت ناک والے اور باحمیت تھے۔ اے کاش اگر قرآن کا مثل پیش کر دینا اُن کے بس میں ہوتا تو وہ کیوں اتنی ذلتیں اور تباہیاں گوارا

کرتے اور ایک آسان بات کے مقابلہ میں دشوار امر کو کس لئے پسند کرتے ۔

حاکم نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ ولید بن مغیرہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ نے اُس کو قرآن پڑھ کر سنایا ولید کا دل قرآن سُن کر نرم ہو گیا اور یہ خبر ابو جہل نے سنی تو وہ ولید کے پاس جا کر کہنے لگا "چچا جی! تمہاری برادری کے لوگ چاہتے ہیں کہ چندہ کر کے تم کو بہت سا روپیہ دیدیں تا کہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس اس لئے نہ جاؤ کہ اُن کے قول کو سُنو۔ ولید یہ بات سن کر کہنے لگا "قریش کے قبیلہ کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ میں اُن میں سب سے بڑھ کر مالدار ہوں" ابو جہل بولا "پھر تم اس (قرآن) کے حق میں کوئی ایسی بات کہو جس سے تمہاری قوم کو یہ معلوم ہو کہ تم اُس کو ناپسند کرتے ہو"۔ ولید نے جواب دیا "میں کیا کہوں؟ خدا جانتا ہے کہ تم لوگوں میں مجھ سے بڑھ کر کوئی شخص شعر، رجز، قصیدہ، اور اشعار جن کا جاننے والا نہیں ہے مگر واللہ جو بات وہ کہتا ہے ان میں سے کسی چیز کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتی اور واللہ محمد (صلعم) کے قول میں جس کو وہ کہتے ہیں شیرینی ہے، اور لطافت اور اُس کلام کا بالائی حصہ ثمردار ہے تو اُس کا زیرین حصہ ثمربار اور اسمیں شک نہیں کہ وہ کلام ضرور بالاتر ہوگا اور اُسپر کسی کو بلندی نہ حاصل ہوگی اور یہ بھی یقینی ہے کہ وہ اپنے سے نیچے چیزوں کو پامال کر ڈالے گا"۔ ولید کی یہ گفتگو سن کر ابو جہل دم بخود رہ گیا اور کہنے لگا "صاحب! ان باتوں کو سُن کر تمہاری قوم تم سے ہرگز خوش نہیں ہو سکتی بھائی بندوں کی رضامندی درکار ہے تو محمد (صلعم) کی کچھ مذمت کرو"۔ ولید نے کہا "اچھا مجھ کو سوچنے دو"۔ اور پھر کسی قدر غور کر کے بولا "یہ تو مؤثر جادو ہے اور اسمیں یہ اثر کسی غیر کیطرف سے آتا ہے"۔ (یعنی جن وغیرہ کی جانب سے)۔

جاحظ کا بیان ہے "خداوندکریم نے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو ایسے وقت میں پیدا کیا جب کہ خطابت اور شاعری، میں عرب سے بڑھ کر کوئی قوم نہ تھی، اُن کی زبان محکم ترین زبان تھی اور وہ الفاظ کا نہایت وافر خزانہ رکھتی تھی پھر اہل عرب اپنی زبان کو خوب تیار کئے ہوئے تھے بہر حال ایسے وقت اور زمانہ میں محمد صلے اللہ علیہ وسلم نے قریب وبعید اہل عرب کو خدا کے ایک ماننے اور اپنی رسالت کی تصدیق کیطرف بلایا اور اُس کی حجت اُن کے روبرو پیش کی۔ پھر جب انہوں نے عذر کو منقطع کر ڈالا اور شبہ کو زائل بنا دیا اور اہل عرب کو اقرار سے منع کرنے والی چیز محض اُن کی نفسانی خواہش اور بیجا ضد ہی رہ گئی نہ کہ جہالت اور سراسیمگی تو پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تلوار پکڑ کے اُن کو سرکشی کا مزہ چکھایا اور جنگ وجدل آغاز کر کے اُن کے بڑے بڑے سرداروں اور خویش ویگانوں کو خاک وخون میں ملانا شروع کیا مگر اس حالت میں بھی آپ اُن سے قرآن کی حجت پیش کرتے رہتے تھے اور برابر اُن کو معارضہ کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہتے تھے کہ اگر تم قرآن کو غلط اور مجھ کو کاذب تصور کرتے ہو تو قرآن کی ایسی ایک سورت نہ سہی چند آیتیں ہی پیش کر دو اور جسقدر آپ قرآن کے ساتھ اُن سے تحدی فرماتے اور اُنہیں عاجز ہونے پر قائل بتاتے

اُسی قدر اُس کا عیب نمایاں ہوتا جاتا تھا اور اہل عرب کی شیخی کر کری ہوتی جاتی تھی۔ آخر انہوں نے ہر طرف سے تھک کر یہ کہا کہ تم گزشتہ قوموں کے حالات سے واقف ہوا ور ہم اُن سے لاعلم ہیں لہذا تم ایسی عمدہ عبارت پیش کر سکتے ہو اور ہمیں اس کی قدرت نہیں ہے۔ آپ نے اُن کے اس عذر کا جواب یہ دیا کہ اچھا من گھڑت باتیں ہی بناؤ لیکن اسپر بھی کسی مقرر اور زبان آور کا حوصلہ نہ پڑا کیونکہ اس میں تکلف سے کام لینا پڑتا اور تکلف سے اہل نظر لوگوں کے نزدیک قلعی کھل جانے کا قوی اندیشہ تھا۔ غرضکہ اہل عرب کا عجز عیاں ہو گیا، ان کے شاعروں اور زباں دانوں کی کثرت اُنہیں کچھ بھی فائدہ نہ پہنچا سکی اور باوجود اس کے کہ محض ایک سورۃ یا چند آیتوں سے جو دلیل ٹوٹ سکتی تھی وہ اُسے توڑنے میں ناکام رہے اور رسول صلے اللہ علیہ وسلم کو کاذب نہ ٹھیرا سکے آخر انہوں نے جان دی مال گنوایا، قید و بند کی ذلتیں برداشت کیں، گھروں سے جلا وطن ہوئے اور ان تمام مصائب کو سہتے رہے لیکن یہ نہ ہو سکا کہ آسان طریقہ پر اپنی جان بچا لیتے اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی دلیل توڑ کر اُنہیں کاذب ٹھیرا سکتے۔ غور کرنے کا مقام ہے کہ یہ کتنی زبردست تدبیر تھی جس کو اُس سرآمد حکما یعنی نبی امی روحی فداہ نے اختیار کیا تھا اور اس تدبیر کی خوبی اہل قریش اور اہل عرب سے کم درجہ عقل و رائے رکھنے والوں سے بھی مخفی نہیں رہ سکتی چہ جائے کہ خود اُن لوگوں سے جو کہ عجیب و غریب قصائد، اعلے درجہ کے رجز، بلیغ اور طویل خطبوں اور مختصر اور وجیز تقریروں کے نکتہ دان تھے جن کے بائیں ہاتھ کا کھیل سجع، مزدوج، اور منثور لفظوں کا بنانا تھا اور اُسپر سے لطف یہ کہ ایسی ہی عبارت پیش کرنے کے لئے اُن کے قریب ترین لوگوں کا عجز ظاہر کر کے پھر اُن کے دور ترین افراد سے بھی تحدی کی گئی اور وہ بھی سر ٹپک کر رہ گئے مگر معارضہ نہ کر سکے لہذا یہ بات بالکل محال معلوم ہوتی ہے کہ تمام اہل عرب ایک کھلی ہوئی بات اور نمایاں خطا پر غلطی میں پڑے رہیں اور گو اُن کو نقص کا طعنہ دیا جائے اور اُنہیں اُن کی عجز پر واقف بنایا جائے تاہم وہ تمام دنیا سے بڑھ کر خود دار اور اپنی خوبی پر اُترانے والے لوگ جن کا سب سے بڑا اور قابل تعریف کام اُس کا کلام تھا اُسی کے بارہ میں کچھ بھی نہ کر سکیں اور اگرچہ ضرورت کے وقت مشکل سے مشکل باتوں کے بارہ میں بھی کوئی حیلہ نکل آتا ہے لیکن وہ سخت حاجت مند ہونے کے ساتھ ایک ظاہر اور اعلےٰ درجہ کے مفید کام میں کوئی تدبیر نہ کر سکیں؟ اور اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ وہ ایک چیز کو جانتے ہوں کہ وہ اُن کے قابو کی بات ہو۔ اور نہیں یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ اسبات میں اس تحدی کیے گئے کلام سے بھی زائد خوبی پیدا کر سکیں۔ پھر بھی وہ اُسے نہ کریں اور ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ رہیں۔" الخ ✦

فصل۔ یہ بات ثابت ہو چکی کہ قرآن ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے تو اب اُس کے اعجاز کی وجہ معلوم کرنے میں توجہ کرنا واجب آیا۔ اس میں کلام نہیں کہ لوگوں نے اُس امر کی تحقیق میں خوب خوب زور طبع دکھایا ہے اور اُن میں سے بعض لوگ مقصود کی تہ تک پہنچ گئے ہیں اور چند اشخاص راستہ سے ہٹ کر

بے راہ بھی ہو گئے ہیں۔ بہت سے لوگوں کا بیان ہے کہ یہ تحدی اُس کلام قدیم کے ساتھ واقع ہوئی تھی جو کہ ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے اور اہل عرب کو ایسی کلام کا معارضہ کرنے کی تکلیف دی گئی تھی جو ان کی طاقت سے باہر تھا اسی وجہ سے وہ عاجز رہ گئے۔ مگر یہ قول مردود ہے اس واسطے کہ جو بات سمجھ میں نہیں آسکتی اُس کے ذریعہ سے تحدی ہونا عقل میں نہیں آتا۔ اور درست بات وہی جمہور کا قول ہے کہ تحدی کا وقوع کلام قدیم پر دلالت کرنے والی چیز کے ساتھ ہوا تھا۔ اور وہ الفاظ ہیں۔ پھر نظام کا قول ہے کہ قرآن شریف کا معارضہ اہل عرب سے اس لئے نہ ہو سکا کہ اللہ پاک نے اُن کی عقلوں کو سلب فرما کر اُنہیں اس طرف آنے سے پھیر دیا تھا اور گو یہ بات اُن کی قدرت میں دی گئی تھی تاہم ایک خارجی امر نے اُن کو اس سے روک دیا اور اس طرح قرآن بھی تمام دیگر معجزات کے مانند ہو گیا۔ مگر یہ قول فاسد ہے اس واسطے کہ قولہ تعالیٰ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ۔ الآیۃ" اہل عرب میں معارضہ کی قدرت موجود ہونے کے باوجود اُن کے معارضہ سے عاجز ہونے پر دلالت کر رہا ہے ورنہ اگر اُن سے قدرت معارضہ سلب کر لی جاتی تو پھر اُن کے اکٹھا ہونے کا کوئی فائدہ نہ باقی رہتا کیونکہ اس حالت میں اُن کا اجتماع بے جان مُردوں کے اجتماع کے مثل ہوتا اور مردہ لوگوں کا اجتماع کوئی لائق توجہ امر نہیں ہو سکتا۔ اور اس بات کے علاوہ یہ بات کیسی ہے کہ قرآن کی جانب اعجاز کی نسبت کرنے پر تمام بزرگان سلف از صحابہ اور آئمہ کا اجماع منعقد ہے لہذا اگر معجز در اصل ذات باری تعالیٰ ہوتی جس نے مشرکین عرب سے قرآن کے معارضہ کی قوت سلب کر لی تھی تو پھر قرآن کیوں کر معجز ہو سکتا تھا۔ اور نیز مذکورہ بالا بیان کے قائل ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ زمانہ تحدی کے گزرتے ہی قرآن کا اعجاز زائل ہو گیا اور وہ اعجاز سے بالکل خالی رہ گیا حالانکہ اس بات سے اُمت کا یہ اجماع فاسد ہوا جاتا ہے کہ رسول صلے اللہ علیہ وسلم کا ایک عظیم الشان اور باقی معجزہ ہے اور وہ باقی معجزہ قرآن کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں۔ قاضی ابو بکرؒ کہتا ہے۔ اہل عرب کے معارضہ قرآن سے بارادہ الٰہی پھیر دیئے جانے کا قول یوں بھی باطل ہو جاتا ہے کہ اگر معارضہ ممکن ہوتا اور اُس سے روکنے والی شئے محض یہی صرفہ ہوتی تو کلام الٰہی معجز نہیں ہو سکتا تھا اس واسطے کہ معجز تو وہی کلام ہوگا جو کہ خود معارض کو اپنے مقابلہ پر نہ آنے دے اور جب کلام معجز نہ رہتا تو فی نفسہ اُس کو کسی دوسری کلام پر کوئی فضیلت نہ ہوتی۔ اور اسی طرح اُن لوگوں کا قول بھی حیرت انگیز ہے جو کہ تمام اہل عرب کو قرآن کا مثل لا سکنے پر قادر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اس بات میں رُکے رہے تو وجہ ترتیب تا عز نہ ہونے کے باعث ورنہ اگر اُن کو یہ علم ہو جاتا تو وہ ضرور قرآن کا مثل پیش کرنے کے مرتبہ پر پہنچ جاتے پھر اس سے بھی عجیب تر چند دوسرے لوگوں کا یہ قول ہے کہ عجز کا وقوع اُنہی اہل عرب کی جانب سے ہوا جو کہ نزول قرآن کے عہد میں موجود ورنہ اُن کے بعد آنے والے عربوں میں قرآن کا مثل لانے کی قدرت تھی لیکن ان دونوں اقوال پر کوئی توجہ نہ کرنا چاہیے۔ کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کے اعجاز کی وجہ اُسمیں آئندہ

ہونے والی باتوں کی پیشین گوئیوں کا پایا جانا ہے اور اہل عرب میں اسبابات کی قوت نہ تھی لہٰذا وہ معارضہ سے عاجز رہے۔ اور بعض دوسرے اشخاص کہتے ہیں کہ قرآن میں اگلے وقتوں کے لوگوں اور تمام گزشتہ اقوام کے قصص یوں بیان ہوئے ہیں کہ جس طرح کوئی اُن کو آنکھوں سے دیکھنے والا بیان کر رہا ہے اس لئے عرب کے لوگوں کو معارضہ کی طاقت نہ ہو سکی۔ پھر بعض اور لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن میں ضمیروں کے ساتھ یوں خبر دی گئی ہے کہ وہ باتیں اُن لوگوں کے کسی قول یا فعل سے ظاہر نہیں ہوئی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالےٰ " إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا " اور " وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ "۔

قاضی ابوبکر بیان کرتا ہے۔ اعجاز قرآن کی وجہ وہ نظم و تالیف اور ترصیف ہے جو اُسمیں پائی جاتی ہے اور وہ کلام عرب کے تمام معمولی اور مستعمل وجوہ نظم سے بالکل جداگانہ ہے، نظم قرآن اہل عرب کے انداز خطابات سے کوئی مشابہت ہی نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے اہل عرب اُس کا معارضہ نہ کر سکے۔ اگر کوئی یہ چاہے کہ اہل عرب نے اپنے شعر میں جسقدر بدیع کے اصناف برتے ہیں اُن کے ذریعہ سے اعجاز قرآن کی معرفت حاصل کرے تو یہ بات کس طرح ممکن نہیں اس لئے کہ وہ بدائع خارق عادت امور نہیں ہیں۔ بلکہ علم تدریب، اور اُن کے ساتھ تصنع کرنے سے اُن کا ادراک کر لینا ممکن ہے مثلاً شعر کہنے، خطبات بیان کرنے، رسائل لکھنے کی مشق، اور بلاغت میں کمال پیدا کرنے سے صنائع اور بدائع پر قدرت حاصل ہو سکتی ہے اور اُن صنائع و بدائع کا ایک طریقہ مقرر ہے جس پر لوگ چلتے ہیں مگر نظم قرآن کا مرتبہ بے مثال ہے اور اُس کا کوئی نمونہ بجز اُسی کے پایا نہیں جاتا اس لئے باتفاق قرآن کا مثل واقع ہونا غیر صحیح امر ہے۔ وہ کہتا ہے۔ اور ہم اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ قرآن کے بعض حصہ میں اعجاز نہایت ظاہر اور واضح ہے اور بعض دوسرے حصہ میں بیحد دقیق اور غامض " (مخفی) " +

امام فخر الدین کا قول ہے " قرآن کے اعجاز کی وجہ اُس کی فصاحت اسلوب بیان کی غرابت اور اُس کا تمام عیوب کلام سے محفوظ ہونا ہے۔ " +

زملکانی کہتا ہے اعجاز کا مرجع قرآن کی ایک خاص تالیف ہے نہ کہ مطلق تالیف۔ اور خاص تالیف یہ ہے کہ اُس کے مفردات، ترکیب، وزن، کے اعتبار سے معتدل ہوں اور اُس کے مرکبات معنی کے لحاظ سے بلند ترین مرتبہ پر رہیں۔ اس طرح کہ ہر ایک فن کا وقوع لفظاً اور معنیً اُس کے بلند ترین مرتبہ میں ہوا +

ابن عطیہ کا بیان ہے " وہ صحیح بات جس کو جمہور اور اعلیٰ درجہ کے زبان دان علماء قرآن کے اعجاز کی وجہ قرار دیتے ہیں یہ ہے کہ قرآن اپنے نظم عبارت، صحت معانی اور پے در پے الفاظ کی فصاحت کے باعث معجز ہے اور اس کی صورت یہ ہے خداوند کریم کا علم تمام چیزوں پر محیط ہے اور ایسے ہی تمام کلام پر بھی۔ لہٰذا جس وقت کوئی ایک لفظ قرآن کا مرتب ہوا اُسی وقت خدا تعالےٰ نے اپنے احاطہ کے

ذریعہ سے معلوم فرمالیا کہ کون سا لفظ پہلے لفظ کے بعد آنے کی صلاحیت رکھتا اور ایک معنی کے بعد دوسرے معنی کی تبئین کر سکتا ہے۔ پھر اسی طرح اولِ قرآن سے آخر تک اُس کی ترتیب ہوئی ہے اور انسان کو عام طور پر جہل، نسیان، اور ذہول (بے خبری) لاحق رہتی ہے اور یہ بھی بدیہی طور پر علوم ہے کہ کوئی بشر تمام کلام پر یوں احاطہ نہیں رکھتا۔ اس سلئے یوں قرآن کا نظم فصاحت کے اعلٰے ترین مرتبہ میں آیا۔ اور اسی دلیل سے اُن لوگوں کا قول بھی باطل ہوتا ہے جو کہ اہل عرب کے قرآن کا مثل لانے پر قادر ہونے کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ ارادہ الٰہی نے اُن کا رُخ اس طرف سے پھیر دیا۔ حالانکہ صحیح یہ ہے کہ قرآن کا مثل پیش کر سکنا کبھی اور کسی کی قدرت میں نہ تھا۔ اور یہی باعث ہے کہ تم ایک لائق و فائق زباندان اور بلیغ شاعر کو پورے سال تک اپنے ایک خطبہ یا قصیدہ کی درستی اور تنقیح میں مصروف دیکھنے کے بعد پھر اُسے ہر مرتبہ نظر ثانی کے موقع پر کچھ نہ کچھ اُس میں بگاڑتے بناتے ہی پایا کرتے ہو اور کتاب اللہ کی یہ حالت ہے کہ اگر اُس میں سے ایک لفظ نکال ڈالا جائے اور پھر تمام عرب کی زبان کو چھان کر اُس سے اچھا لفظ تلاش کیا جائے تو ہرگز نہ ملیگا بلکہ اُس جیسا لفظ بھی کوئی دستیاب نہ ہوگا جو وہاں رکھدیا جا سکے۔ اور ہم پر قرآن کے اکثر حصہ میں وجہ براعت واضح ہوجاتی ہے مگر بعض مواقع میں مخفی بھی رہتی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ ہم اُس زمانہ کے اہل عرب سے ذوق سلیم اور جودت طبع میں بدرجہا کم ہیں۔

قرآن کے ذریعہ سے عرب کی دنیا پر اس سلئے حجت قائم ہوئی کہ وہ فصیح و بلیغ لوگ تھے اور اُن کی طرف سے معارضہ ہونے کا شبہ کیا جاتا تھا اور اس بات کی مثال ویسی ہی ہے جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ ساحروں پر اور عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ طبیبوں پر حجت ہوا تھا کیونکہ خدا تعالےٰ نے مشہور وجہ پر انبیاء علیہم السلام کے معجزات کو اُن کے زمانہ کا بدیع ترین امر قرار دیا ہے۔ موسیٰ ع کے عہد میں سحر جادو درجہ کمال پر پہنچا ہوا تھا۔ اور عیسیٰ ع کے زمانہ میں طب کا فن اوج کمال پر تھا۔ لہٰذا اُن کے معجزات اس طرح مقرر ہوئے جنہوں نے سحر اور طب کو نیچا دکھایا۔ ایسے ہی ہمارے ہادی برحق محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں فصاحت اور خوش بیانی ترقی کے اعلٰے زینہ پر پہنچ چکی تھی لہٰذا اُن کو وہ معجزہ دیا گیا جس نے فصحائے عرب کا ناطقہ بند کر دیا اور اُن کا غرور توڑ ڈالا" +

حازم اپنی کتاب **منہاج البلغاء** میں بیان کرتا ہے "قرآن میں وجہ اعجاز یہ ہے کہ اُس میں ہر طرح پر اور ہر مقام میں یکساں طور پر بلاغت کا استمرار ہے کہیں بھی اُس کا سلسلہ ٹوٹتا نظر نہیں آتا۔ اور یہ بات کسی بشر کی قدرت میں نہیں۔ اور کلام عرب یا اُن کی زبان میں گفتگو کرنے والوں کے کلام میں مِنْ اَوَّلِہٖ اِلیٰ اٰخِرِہٖ ہر جگہ یکساں فصاحت و بلاغت نہیں پائی جاتی یہاں تک کہ اعلےٰ درجہ کے کلام میں بھی بہت کم حصہ ایسا ملتا ہے جو فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے مکمل ہو ورنہ آگے چل کر جا بجا انسانی فتور عقل عارض ہوجاتا اور کلام کی رونق و خوبی کو قطع کر ڈالتا ہے۔ بدیں وجہ تمام کلام میں فصاحت کا

استمرار نہیں رہتا بلکہ کسی کسی جُزء اور چند متفرق ٹکڑوں ہی میں اُس کا وجود ہوتا ہے اور باقی عبارت درجہ فصاحت سے گری ہوئی ملتی ہے +

المراکشی کتاب **المصباح** کی شرح میں لکھتا ہے کہ "قرآن کا معجزہ علم بیان پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے علم بیان کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ اُس کے ذریعہ سے معنی کو ادا کرتے وقت غلطی نہ ہو سکے تعقید نہ پیدا ہو اور کلام کے مقتضی حال سے مطابق بنانے کی رعایت کے بعد اس علم کے وسیلہ سے تحسین کلام کے وجوہ معلوم ہو سکیں۔" اس لئے کہ قرآن کے اعجاز کی جہت صرف اُس کے مفرد الفاظ نہیں ہیں ورنہ وہ اپنے نزول سے قبل ہی معجزہ ہوتا اور نہ محض اُس کی تالیف ہی معجزہ ہے کیونکہ ایسا ہوتا تو ہر ایک تالیف کا معجز ہونا ضروری تھا اسی طرح فقط اعراب کے لحاظ سے بھی وہ معجز نہیں ہو سکتا کیونکہ اس حالت میں ہر ایک معرب کلام کو معجز کہنا پڑیگا اور نہ تنہا اُس کا اسلوب معجز ہو سکتا ہے یوں کہ ایسا ہو تو اسلوب شعر کے ساتھ ابتدا کرنا بھی معجز بن جائے۔ اسلوب بیان کے طریق اور انداز کا نام ہے۔ اور یہ بھی لازم آئے کہ **مسیلمہ** کا ہذیان معجز شمار ہو۔ اور یہ سبب بھی ہے کہ اعجاز کا پایا جانا بغیر اسلوب کے بھی ممکن ہے جس کی مثال ہے "فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا" اور "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ"۔ اور نہ اعجاز قرآن کا موجب یہ بات ہو سکتی ہے کہ اہل عرب بارادہ الٰہی اُس کے معارضہ سے پھیر دیئے گئے تھے کیونکہ اہل عرب کو قرآن کی فصاحت سے تعجب ہوتا تھا۔ اور اس لئے کہ **مسیلمہ** ابن **المقفع** اور **معری** وغیرہ مسجع کلام قرآن کے مثل بنانے کے درپے ہوئے مگر جو کچھ انہوں نے بنایا اور پیش کیا وہ ایسا ہے کہ کان اس کے سننے سے دور بھاگتے ہیں اور طبیعتوں کو اُس سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور اُن کلاموں کی ترکیب کے حالات دیکھ کر ہنسی آتی ہے۔ مگر قرآن کی ترکیب کے احوال ایسے ہیں جنہوں نے بڑے بڑے بلیغ لوگوں کو عاجز بنا دیا اور نہایت خوش بیان زبان آوروں کا ناطقہ بند کر ڈالا۔ اعجاز قرآن کی اجمالی دلیل کہ جس وقت اہل عرب جن کی زبان میں قرآن کا نزول ہوا تھا اُس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہے تو غیر عرب بدرجہ اولی اُس کا معارضہ نہیں کر سکیں گے۔ اور تفصیلی دلیل کا مقدمہ یہ ہے کہ اسکی ترکیب کے خواص پر غور کیا جائے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کے اُس ذات پاک کیطرف سے نازل شدہ ہونیکا علم حاصل ہو جو از روئے علم ہر ایک شئے پر احاطہ کئے ہوئے ہے +

اصفہانی اپنی تفسیر میں کہتا ہے معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا اعجاز دو وجہوں پر مذکور ہوا ہے۔ وجہ **اول** اُس کی ذات سے تعلق رکھنے والا اعجاز ہے۔ اور **دوسری** وجہ لوگوں کے اُس کے معارضہ سے پھیر دیئے جانے کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔ **نفس قرآن** سے تعلق رکھنے والا اعجاز یا تو اُس کی فصاحت و بلاغت سے متعلق ہے اور یا اُس کے معنی سے۔ جو اعجاز قرآن کی فصاحت و بلاغت سے تعلق رکھتا ہے اُس کو قرآن کے عنصر یعنی لفظ و معنی سے کوئی علاقہ نہیں اس لئے کہ قرآن کے الفاظ ہی

ہیں جو اہل عرب کے الفاظ ہیں چنانچہ خود خدا تعالے فرماتا ہے "قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا" "بِلِسَانٍ عَرَبِیٍّ" اور معانی سے تعلق نہونے کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے بہت کچھ معانی اگلی کتابوں میں بھی موجود ہیں جس کی دلیل قولہ تعالے "وَاِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ" ہے۔ اب رہے قرآن کے وہ علوم الٰہیہ اور مبدأ و معاد کا بیان۔ غیب کی خبریں جو اس میں موجود ہیں تو اُن کا اعجاز قرآن کیطرف مِنْ حَیْثُ ہُوَ قرآن ہونے کے راجع نہیں ہوتا بلکہ ان باتوں کے اعجاز ہونے کی علت ان کا بغیر سابقہ تعلیم و تعلم کے حاصل ہونا ہے اور اخبار غیب کو خواہ اس طرح کی نظم (عبارت) میں یا دوسری عبارت میں کسی طرح بھی ادا کیا جائے اور عربی زبان میں ہو یا اور کسی زبان میں۔ اور عبارت میں ہو یا اشارت کے ساتھ۔ وہ بہرحال اخبار غیب ہی رہے گا۔ لہٰذا اس حالت میں نظم مخصوص قرآن کی صورۃ ہے اور لفظ و معنی اُس کے عنصر ہیں۔ اور یہ واضح بات ہے کہ ایک شئی کا حکم اور نام اُس کی صورتوں کے اختلاف سے مختلف ہوا کرتا ہے نہ کہ اُس کے عنصر کے اختلاف سے۔ مثلاً انگوٹھی، آویزہ، اور کنگن۔ ان چیزوں کے نام اختلاف صورت کی وجہ سے جداگانہ ہیں اور عنصر کو اس بارہ میں کوئی دخل نہیں کیونکہ یہ اشیاء سونے چاندی، لوہے، اور تانبے کسی دھات کی بھی ہوں جب تک ایک صورت کے تحت میں ہیں اُس وقت تک ایک ہی نام سے موسوم ہونگی اور جہاں اختلاف صورت ہوا فوراً نام بدل جائیگا اگرچہ عنصر سب کا ایک ہی ہو۔ غرضکہ اس بیان سے ظاہر ہوا۔ کہ جو اعجاز قرآن کے ساتھ خاص ہے وہ ایک مخصوص نظم ہی سے تعلق رکھتا ہے سلو نظم کے معجز ہونے کا بیان نظم کلام کے بیان پر موقوف ہے اور پھر اس بات کے بیان پر بھی کہ یہ نظم اپنے ماسوا کلاموں کے نظم سے مخالف ہے۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ "تالیف کلام کے مراتب پانچ ہیں۔ اوّل بسیط حرفوں کو ایک دوسرے میں اس غرض سے ضم (شامل) کرنا تاکہ اُس سے کلمات ثلاثہ یعنی اسم۔ فعل۔ اور حرف کا حصول ہو۔ دوم ان کلمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب دینا اور ملانا تاکہ اس طرح پر مفید جملوں کا حصول ہو سکے۔ اور یہی کلام کی وہ نوع ہے جس کو تمام لوگ عموماً اپنی بات چیت اور معاملات کی گفتگو میں برتتے ہیں اور اس کو کلام منثور کہا جاتا ہے۔ سوم انہی مذکورہ بالا کلمات ثلاثہ کو باہم اس طرح پر ملانا کہ اُس شمول میں مبداء اور مقطع اور مداخل اور مخارج بھی پائے جائیں۔ اور اس طرح کی کلام کو منظوم کہا جاتا ہے۔ چہارم یہ کہ کلام کے آخری حصوں میں مذکورہ بالا امور کے ساتھ ہی تسجیع کا بھی اعتبار کیا جائے اور اس طرح کا کلام مسجع کہلاتا ہے۔ اور مرتبہ پنجم یہ ہے کہ سابق میں ذکر شدہ باتوں کے ساتھ ہی کلام میں وزن کا بھی لحاظ رہے اور اس طرح کے کلام کو شعر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کلام منظوم یا تو زبانی تقریر و گفتگو ہوتا ہے اُس کو خطابت کہتے ہیں۔ اور یا تحریر اور مکاتبت ہوا کرتا ہے اور اُس کو رسالت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ غرضکہ کلام کے انواع ان اقسام سے خارج نہیں ہوتے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مخصوص نظم ہوتا ہے اور قرآن اِن سبھوں کی خوبیوں کا جامع ہے مگر ایسی

نظم کے ساتھ جو اِن چیزوں میں سے کسی چیز کی مناسبت نہیں رکھتا اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح قرآن کو کلام کہنا صحیح ہوتا ہے اُسی طرح اُسے رسالۃ، خطابۃ، شعر، یا سجع کہنا صحیح نہیں ہوتا۔ اور اُس کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں کسی بلیغ شخص نے اُسے سُنا بس فوراً وہ اُس کے اور اُس کے ماسوا نظم کلام کے مابین امتیاز اور فرق معلوم کر لیتا ہے اور اسی وجہ سے خدا تعالےٰ نے قرآن کی صفت میں ارشاد کیا ہے "وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ" اور اس بات کے فرمانے سے تنبیہ کر دیا ہے کہ قرآن کی تالیف ہرگز اُس ہیئت پر نہیں ہوئی ہے جس ہیئت پر انسان اپنی کلام کی تالیف کرتا ہے اور اُس کی تغیر زیادتی یا کمی کے ساتھ ممکن ہوتی ہے اور جیسی کہ قرآن کے سوا دوسری کتابوں کی حالت ہے۔ اور وہ اعجاز جو کہ لوگوں کو قرآن کے معارضہ سے پھیر دینے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اگر اُس کا اعتبار کیا جائے تو وہ بھی ظاہر ہے اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ دنیا کا کوئی کام اچھا ہو یا بُرا ایسا نہیں ہوتا کہ اس کام اور کسی ایک انسانی گروہ کے مابین کوئی مخفی مناسبت اور پسندیدہ اتفاقات نہوں۔ اس لئے کہ ایک شخص جو کسی پیشہ کو اور پیشوں پر ترجیح دینے والا پایا جاتا ہے اور اس پیشہ میں مصروف ہونے سے اُس کا دل خوش ہوتا ہے بدیں وجہ وہ خوب محنت سے اُس کام کو انجام دیتا اور اُس میں اچھی مشق اور ترقی بہم پہنچاتا ہے۔ لہذا جس وقت خداوند پاک نے ایسی بلیغ اور خطیب لوگوں کو جو کہ اپنی قوت زبان آوری سے معانی کے ہر ایک دشت و میدان کی خاک چھانتے پھرتے تھے قرآن کا معارضہ کرنے کی دعوت دی اور اُن کو قرآن کا مثل لا سکنے سے عاجز بنا دیا چنانچہ وہ معارضہ کرنے پر مائل نہوئے۔ تو اہل دل اور صاحبان عقل پر یہ بات واضح ہو گئی کہ کسی خداوندی طاقت نے اُن کو قرآن کے معارضہ کیطرف سے پھیر دیا ہے ورنہ وہ تو اس میدان کے مرد تھے پھر کیا سبب ہے کہ اپنی طبعی مناسبت کے کام میں اسقدر پیچھے رہ گئے؟ اور اس سے بڑھ کر کیا اعجاز ہو سکتا ہے کہ تمام بلیغ لوگ ظاہر میں قرآن کے معارضہ سے عاجز رہے اور بباطن اُن کے دل اس کام سے پھیر دیئے گئے تھے۔" الخ

اور سکاکی کتاب **المفتاح** میں کہتا ہے جاننا چاہئے کہ قرآن کے اعجاز کا علم اور ادراک میں تو آتا ہے مگر زبان سے اُس کا بیان ویسا ہی غیر ممکن ہے جس طرح کہ وزن کی درستی ادراک میں آجاتی ہے مگر زبانی بیان نہیں ہو سکتی۔ یا جیسے کہ نمکینی اور خوش آوازی کا ادراک ضرور ہوتا ہے لیکن زبان سے اُن کی حالت کا اظہار محال ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اعجاز قرآن کا اِدراک اُنہی لوگوں کو ہوتا جن کو قدرت کیطرف سے طبع سلیم عطا ہوئی ہے اور ان کے ماسوا دوسرے اشخاص اُس کا ادراک حاصل کرنا چاہیں تو جب تک وہ معانی اور بیان کے دونوں علموں کو اچھی طرح حاصل کر کے ان کے خوب مشق نہ بہم پہنچائیں اُس وقت تک کبھی قرآن کے وجوہ اعجاز اُن پر منکشف نہیں ہو سکتے۔

اور **ابو حبان توحیدی** کا بیان ہے کہ "بندار فارسی سے قرآن کے اعجاز کی منزلت اور جگہ

دریافت کی گئی تو اُس نے جواب دیا "یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس میں معنی پر ظلم کیا جاتا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس طرح تم سوال کرو کہ انسان سے انسان کا موضع کیا ہے؟ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ انسان میں انسان کا کوئی موضع نہیں ہے بلکہ جس وقت تم انسان کیطرف جملۃً اشارہ کروگے تو اُس وقت اُسے متحقق کر کے اُس کی ذات پر دلالت قائم کر دوگے۔ بس یہی کیفیت قرآن کی ہے کہ وہ اپنے شرف کے باعث جس مقام سے بھی لے لیا جائے وہیں سے وہ معنی فی نفسہ ایک آیت (نشانی) اور اپنے محاول کے لئے معجزہ اور اپنے قائل کے واسطے ہدایت ہوگا۔ یہ بات انسان کی طاقت سے بالکل باہر ہے کہ وہ خدا کے کلام میں اُس کی غرضوں کا احاطہ کر سکے اور اُس کی کتاب میں اُس کے اسرار کا پتا لگا سکے۔ اسی وجہ سے اس موقعہ پر آکر عقلیں حیران رہ جاتی ہیں اور سمجھ گم ہوجایا کرتی ہے۔

خطابی کا قول ہے کہ اکثر اہل نظر علماء کی رائے میں قرآن کا اعجاز بلاغت کی جہت سے ہے مگر اُن لوگوں کو اس کی تفصیل بتانا دشوار پڑ گیا اور آخر اُنھوں نے یہ کہ کر بات ٹال دی کہ اس کا پتا لگانا مذاق سخن پر منحصر ہے۔ پھر بھی تحقیق امر یہ ہے کہ کلام کے اجناس مختلف ہوا کرتے ہیں اور بیان کے درجوں میں اُس کے مرتبے متفاوت پائے جاتے ہیں چنانچہ منجملہ اُن کے ایک جنس کلام کی وہ ہے جو کہ بلیغ رصین، اور جزل، ہوتا ہے، دوسری جنس کلام کی فصیح، قریب اور سہل، ہے اور تیسری جنس جائز مطلق اور رسل کی ہے اور کلام کی یہ قسمیں افضل اور محمود ہیں کہ ان میں سے پہلی جنس سب سے اعلےٰ درجہ کی ہے دوسری اوسط درجہ کی اور تیسری ادنے اور قریب تر مرتبہ کی جنس ہے اور قرآن کی بلاغتوں نے اِن سب قسموں کی ہر ایک قسم سے ایک حصہ جمع کیا ہے اور ہر ایک نوع سے اُس نے ایک شعبہ لے لیا ہے چنانچہ اِن اوصاف کے انتظام (منتظم ہونے) کے باعث قرآن کے لئے ایک نمط کلام کی ایسی منتظم ہوگئی ہے جو کہ فَخَامت (عظمت) اور شیرینی کی دونوں صفتوں کی جامع بنی ہے حالانکہ الگ الگ یہ دونوں باتیں اپنی تعریفات کے لحاظ سے دو بالکل متضاد امور کیطرح ہیں کیونکہ کلام کی شیرینی سُہولت (اُس کے سہل ہونے) کا نتیجہ ہے اور جزالت (اختصار) اور متانت (اُستواری) کے مابین ایک قسم کی پریشان بنا دینے والی اور گھبراہٹ طاری کر دینے والی بات در آتی ہے۔ اس لئے قرآن کے نظم میں ان دونوں امور کا اس طرح جمع ہونا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے علیحدگی اور دوری بھی رکھتا ہے یہ اس قسم کی فضیلت ہے جو خاصکر قرآن ہی کو ملی ہے تاکہ وہ نبی اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے روشن آیت (نشانی) ہو سکے۔ اور انسان پر قرآن کا مثل لا سکنا کئی باتوں کی وجہ سے دشوار ہوا از انجملہ ایک یہ بات ہے کہ انسانوں کا علم عربی زبان کے تمام اسموں اور اُس کے جملہ اوضاع پر محیط نہیں ہو سکتا اور اوضاع والفاظ ہی معانی کے ظروف ہیں۔ پھر انسانوں کے افہام اُن تمام اشیاء کے معانی کا ادراک نہیں کر سکتی تھیں جو کہ ان الفاظ پر حمل کئے گئے ہیں اور نہ اُن کی معرفت منظوم کے تمام وجوہ کو

پوری طرح معلوم کرنے کے ساتھ مکمل ہو سکتی ہے حالانکہ کلام منظوم کا باہمی ائتلاف اور اُس کا باہمی ارتباط
انہی وجوہ کے سبب سے ہوا کرتا ہے اس لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ وجوہ کلام میں سے احسن وجوہ کو
چھوڑ کر افضل وجوہ کو اختیار کرتے رہیں یہاں تک کہ قرآن کے مانند کوئی دوسرا کلام پیش کر دیں۔ اور کلام کے
قیام کی باعث صرف حسب ذیل تین چیزیں ہوا کرتی ہیں۔ ایک وہ لفظ جو حاصل ہوتا ہو دوسرے وہ معنی جو اُس
لفظ کے ساتھ قایم ہوں اور تیسرا کوئی ربط دینے والا امر جو ان لفظ اور معنی دونوں کو باہم مسلسل اور منظوم
بناتا ہو۔ اب اگر تم قرآن کو غور سے دیکھو گے تو اُس میں یہ امور تمہیں نہایت شرف اور فضیلت کی حالت میں
نظر آئیں گے یہاں تک کہ قرآن کے الفاظ سے بڑھ کر فصیح، اجزل اور شیریں تر الفاظ مل ہی نہ سکیں گے اور اُس
کی نظم سے زیادہ اچھی تالیف رکھنے والی اور عمدہ تلاوت اور تشاکل کی حائز نظم کا وجود نہ پایا جائیگا۔ اب رہے
قرآن کے معانی تو اس کے متعلق ہر ایک سمجھ دار اور دانشمند آدمی یہ شہادت دے سکتا ہے کہ وہ اپنے ابواب
میں تقدم رکھتے اور معانی کے اعلےٰ درجوں پر پہنچے ہوئے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ مذکورہ بالا تینوں
خوبیاں متفرق طور پر کلام کی تمام انواع میں پائی جاتی ہیں لیکن ان کا مجموعی طور پر ایک ہی نوع میں ملنا بجز کلام
ربانی کے اور کہیں پایا نہیں گیا ہے۔ غرضکہ اس مذکورہ فوق بیان کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی
وجہ اُس کا فصیح ترین الفاظ اور تالیف کے ایسے بہترین نظموں میں آنا ہے جو کہ صحیح ترین معانی کو متضمن ہیں
یعنی اللہ تعالےٰ کی توحید، اس کی صفات کے بارہ میں اُس کی تنزیہ، طاعتِ الٰہی کی دعوت، اس کی عبادت
کے طریقوں کا بیان، حلال، حرام، ممنوع، اور مباح، کی تشریح بذریعۂ وعظ و پند، نیک باتوں کا حکم، بُری
باتوں سے منع کرنا، عمدہ عادتوں کی جانب رہنمائی اور بد عادتوں سے بچنے کی تاکید یہ تمام امور اسمیں موجود
ہیں اور ان کے علاوہ بڑی خوبی یہ ہے کہ ہر شئے اپنے موقع و محل سے وضع کی گئی ہے ایک چیز دوسری
شئے سے بہتر اور برتر نہیں نظر آتی اور عقل و گمان اُس چیز سے بڑھ کر مناسب اور سزاوار امر نہیں معلوم
کر سکتا۔ گزشتہ زمانوں کے اخبار اور گذری ہوئی قوموں پر خدا کے قہر و غضب نازل ہونے کا حال عبرت
دلانے کے لئے اُس میں مندرج ہے اور پھر آئندہ زمانوں میں آثار قدرت کی قسم سے ہونے والی باتوں کی
پیشین گوئی بھی اُس میں موجود ہے۔ اسی کے ساتھ اُس نے حجت اور محتج کو گویا باہم جمع کر لیا ہے اور دلیل
اور مدلول علیہ دونوں کو ایک ہی ساتھ وارد کیا ہے تاکہ یہ بات اُس کی دعوت میں مزید تاکید پیدا کرنے
والی ہو اور اُس کے امر و نہی کی پابندی واجب ہونے پر مخلوق کو مطلع بنائے اور معلوم رہے کہ ایسے
امور کو ایک ساتھ لانا اور اُن کی پراگندگیوں کو یوں جمع کر دینا کہ وہ باہم منتظم اور باقاعدہ ہو جائیں ایک ایسا
امر ہے جو قوتِ بشری سے خارج اور اُن کی قدرت کی رسائی سے باہر ہے۔ اسی واسطے مخلوق اُسکا
معارضہ کرنے سے عاجز رہی اور ویسا کلام نہ پیش کر سکی یا کم از کم اُس کی شکل ہی میں کسی طرح کا مناقضہ نہ پیدا
کر سکی۔ پھر اُس کے بعد ہٹ دھرم مخالفین کبھی اُسے شعر کہہ کر اپنے جلے دل کے پھپھولے پھوڑتے

تھے کیونکہ ان کو یہ کلام منظوم نظر آتا ہے اور گا ہے اپنے آپ کو اُس کا معارضہ کرنے میں عاجز اور اُس کے نقض پر غیر قادر پاکر اسے سحر کے نام سے نامزد کر دیتے تھے۔ مگر بااین ہمہ کلام الٰہی کی وقعت اُن کے دلوں پر اپنا سکہ جما رہی تھی اور وہ اُس کے سُننے سے دم بخود رہ جاتے تھے۔ اُن کے دل جو سنگ خارا سے بھی بڑھ کر سخت تھے کلام ربانی کے اثر سے موم ہو جاتے اور اُن کے نفوس میں قرآن کی تاثیر تیر جاتی تھی جس سے وہ خوف زدہ اور متحیر ہو کر بے اختیار ایک طرح سے اس کے کلام ربانی ہونے کو مان ہی گئے اور کہنے لگے "بے شک اس کلام میں کچھ عجیب شیرینی اور شان و شکوہ ہے" اور کبھی وہ اپنے جہل کی وجہ سے یہ کہہ اُٹھتے تھے کہ یہ اگلے لوگوں کے افسانے ہیں جنہیں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نقل کرا کے اور لوگوں سے پڑھوا کے ہر روز صبح و شام سنتے۔ اور پھر اُسی کو ہمیں سنا دیا کرتے ہیں۔ حالانکہ مشرکین مکہ کو اس بات کا بخوبی علم تھا کہ حضرت ختم رسالت صلے اللہ علیہ وسلم بالکل اَن پڑھ تھے اور آپ کی خدمت میں کوئی ایسا شخص نہ تھا جو اس طرح کی باتیں لکھ کر آپ کو سُنا سکتا۔ مگر بات یہ تھی کہ ان باتوں کے کہنے کا موجب اُن کفار کا عناد، اُن کی عداوت، جہالت، اور معارضہ سے عاجز ہی تھی ؛

اور میں نے اعجاز قرآن کی ایک وجہ اور بھی بیان کی ہے جو دوسرے لوگوں کے خیال میں نہیں آسکی اور وہ یہ ہے کہ قرآن کا اثر دلوں اور طبیعتوں پر نہایت گہرا پڑتا ہے۔ تم قرآن کے سوا اور کسی منظوم یا منثور کلام کو سُن کر دیکھو ہرگز اُس کے سننے سے یہ بات نہ محسوس ہوگی کہ کسی وقت تو اس کے گوش زد ہوتے ہی کان بالکل اسی کیطرف متوجہ ہو جاتے ہیں اور قلب میں ایک طرح کی حلاوت اور لذت ملتی ہے اور گاہے دل میں ایک قسم کا رعب سما جاتا اور ہیبت طاری ہو جاتی ہے چنانچہ اللہ پاک خود فرماتا ہے "لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَّرَاَيْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ" اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے "اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ" ؛

ابن سُراقہ کہتا ہے کہ "اعجاز قرآن کی وجہ میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ اُنہوں نے اس بارہ میں بہت سی وجہیں بیان کی ہیں جو سب کی سب حکمت اور صواب ہیں مگر بااین ہمہ وہ لوگ وجوہ اعجاز کے ہزارویں حصہ میں سے ایک حصہ کے حصہ تک بھی نہیں پہنچ سکے ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اعجاز قرآن کی وجہ اُسکا ایجاز ہے بلاغت کو لئے ہوئے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ وہ بیان اور فصاحت ہے۔ تیسروں کے نزدیک وصف اور نظم کا شمار وجہ اعجاز میں ہے۔ اور بعض دوسرے لوگ کہتے ہیں کلام مجید کا اعجاز یہ ہے کہ وہ نظم، نثر، خطب، اور شعر وغیرہ کلام عرب کی جنس سے باوجود اس بات کے بھی خارج ہے کہ اُس کے الفاظ انہی کے کلمات کی جنس سے ہیں اُس کے حروف اُن کے کلام میں موجود ہیں اور اُس کے معانی اُن کے خطاب میں پائے جاتے ہیں لیکن قرآن اُن کے کلام کی قبیل سے الگ ایک نیا قبیل اور اُن کے اجناس خطاب

سے متمیز ایک جداگانہ جنس خطاب ہے یہاں تک کہ جو شخص صرف اُس کے معانی پر اقتصار کر کے اُس کے حروف کو بدل دیتا ہے تو اُس کی رونق کھو جاتی ہے اور جس حالت میں اُس کے معانی کو چھوڑ کر حروف ہی پر اقتصار کیا جاتا ہے تو اُس کا فائدہ باطل ہو جایا کرتا ہے۔ اور اس بات میں قرآن کے اعجاز پر اعلٰے درجہ کی دلالت پائی جاتی ہے۔ اور کچھ اور لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کا اعجاز یہ ہے کہ اُس کا پڑھنے والا قراءت سے تھکتا نہیں اور سننے والے کو سماعت سے ملال نہیں پیدا ہوتا اگرچہ کتنا ہی بار بار کیوں نہ سننا پڑے اور کتنی ہی دفعہ بالتکرار اُس کے روبرو تلاوت کیجائے۔ بہت سے لوگ قرآن میں گزشتہ امور کی خبر دہی ہونے کو وجہ اعجاز بتاتے ہیں۔ اور ایک گروہ کے نزدیک اُس میں علم غیب کا ہونا اور بہت سے امور کا قطع کے ساتھ حکم پایا جانا وجہ اعجاز ہے۔ پھر ایک جماعت قرآن کے اسقدر بے شمار علوم پر جامع ہونے کو وجہ اعجاز قرار دیتی ہے کہ اُن علوم کا حصر و شمار مشکل ہے۔ الخ +

اور زرکشی اپنی کتاب **البرہان** میں تحریر کرتا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک اعجاز کا وقوع تمام سابق میں بیان شدہ امور کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اُن میں سے بالانفراد ایک ایک وجہ کے ساتھ کیونکہ قرآن نے اِن سب باتوں کو اکٹھا کر لیا ہے اس واسطے اُس کو ان میں سے تنہا ایک ہی بات کیطرف منسوب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے بحالیکہ وہ اُن سبھوں کا بلکہ اُن کے علاوہ اور بھی بہت سی خوبیوں کا جامع ہے جو کہ پہلے بیان نہیں ہوئیں اور از انجملہ ایک بات وہ رُعب ہے جو کہ اُس کے سننے سے سامعین کے قلوب میں پیدا ہوتا ہے عام اس سے کہ وہ سننے والے قرآن کے مُقر ہوں یا مُنکر۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ قرآن ہمیشہ سے سننے والوں کو دلکش اور پسندیدہ معلوم ہوتا آیا ہے اور آئندہ بھی اُس کی یہی حالت رہیگی اور پڑھنے والوں کو ہر زمانہ میں اُس کی قراءت سے ایک طرح کا لطف اور مزہ حاصل ہوگا۔ تیسری بات قرآن کا جزالت اور شیرینی کی دو ایسی صفتوں کا اکٹھا کر لینا ہے جو کہ باہم متضاد امور کے مانند ہیں اور وہ غالبًا انسان کے کلام میں جمع نہیں ہوا کرتی ہیں۔ اور چوتھی بات یہ ہے کہ خدا تعالٰے نے اس کو آسمانی کتابوں میں سب سے آخری کتاب اور دوسری تمام اگلی کتابوں سے مستغنی بنا دیا ہے اس طرح کہ کبھی کسی ایسے بیان کی حاجت پڑ جایا کرتی ہے جس کے بارہ میں اس کی طرف رجوع ہی کرتے بن آتی ہے چنانچہ خدا تعالٰے فرماتا ہے "اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَقُصُّ عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَاۗءِيْلَ اَكْثَرَ الَّذِيْ هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ" +

اور الرمانی کہتا ہے اعجاز قرآن کے وجوہ اِن امور سے ظاہر ہوتے ہیں کہ باوجود بکثرت دواعی اور سخت حاجت ہونے اور تمام لوگوں کے مقابلہ پر تحدی کئے جانے کے اس کا معارضہ کسی سے نہ بن آیا۔ پھر قرآن کی بلاغت اور اُس کے آئندہ معاملات میں پیشین گوئیاں۔ اور اُس کا معمول کو توڑ دینا۔ اور پھر اُس کا ہر ایک معجزہ پر قیاس ہونا۔ یہ باتیں بھی اُس کے اعجاز کی مثبت ہیں۔ اور معمول کا توڑنا اس بات کا نام ہے کہ نزول قرآن کے قبل اور اُس کے عہد میں معمول اور عادات کے مطابق کلام کی کئی نوعیں رائج تھیں۔ مثلاً

شعر، سجع، خطبے، رسائل اور منثور کلام جس کے ذریعہ سے لوگ عملی بات چیت کیا کرتے ہیں۔ اور جو روزمرہ کی بول چال ہے۔ مگر قرآن نے ان سب طریقوں سے جدا اور خارج از عادت ایک نیا مفرد طریقہ پیش کیا جس کا درجہ حسن میں ہر ایک طریقہ پر فائق ہے بلکہ وہ کلام موزون سے بھی خوبی میں بڑھا ہوا ہے جو کہ کلام عرب میں اَحْسَنُ الْکَلام مانا جاتا تھا۔ اب رہی یہ بات کہ قرآن کو بھی اور تمام معجزوں کے رو برو سے ملا کر دیکھنے پر اُس کا معجزہ ہونا ثبوت کو پہنچتا ہے یا نہیں؟ تو اُس کی دلیل یہ ہے کہ موسیٰ ع کے لئے دریا کا شگافتہ ہونا اور لاٹھی کا سانپ بن جانا یا اسی طرح کی اور باتیں بالکل ایک ہی ڈھنگ کی اور اعجاز تھیں کیونکہ وہ معمول اور قانون قدرت کے خلاف تھیں۔ اور اسی وجہ سے خلق اُن کا معارضہ نہیں کر سکی +

اور **قاضی عیاض** کتاب **الشفا** میں بیان کرتے ہیں۔ معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن بکثرت وجوہ اعجاز پر منطوی (شامل) ہے اور اُن وجوہ کی تحصیل اس طرح پر ہوتی ہے کہ اُن کے انواع کو چار حسب ذیل وجوہ میں منضبط کر لیا جائے۔ وجہ **اوّل** تالیف قرآن کا حسن اُس کے کلمات کا باہم التیام (پیوند) اُس کی فصاحت، اُس وجوہ ایجاز، اور اُس کی وہ بلاغت ہے جس نے میدان کلام کے شہسوار عربوں اور اس کام کے مالکوں کا ناطقہ بند کر دیا اور اُن کے واسطے خارق عادت امر بن گئی۔ **دوسری** وجہ اُس کے عجیب نظم کی صورت اور اس کا وہ غریب (نادر) اسلوب ہے جو کہ کلام عرب کے اسالیب سے بالکل مخالف ہے اور اسی قسم میں قرآن کا وہ نظم و نثر بھی شامل ہے جس پر وہ آیا ہے اور جس پر اُس کی آیتوں کے مقاطع کا وقف اور اُس کے کلمات کے فواصل کی انتہا ہوتی ہے اور ایسا نظم و نثر نہ تو قرآن کے قبل پایا گیا ہے اور نہ اُس کے بعد اُس کی کوئی نظیر مل سکی۔ اور پھر ان دونوں نوعوں میں سے **ایجاز** اور **بلاغت** بذاتہا اور اسلوب غریب اپنی ذات سے بھی تحقیقی طور پر اعجاز کی ایسی نوعیں ہیں کہ اہل عرب کو ان میں سے کسی ایک کی نظیر لا سکنے کی بھی قدرت نہ ہوئی اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اہل عرب کی قدرت سے خارج اور اُن کی فصاحت اور کلام کے مُباین چیز تھی۔ اس بارہ میں اُس شخص کا اختلاف ہے جو کہ اعجاز کو بلاغت اور اسلوب کا مجموعہ قرار دیتا ہے۔ **تیسری** وجہ قرآن کا غیب کی خبروں پر شامل ہونا ہے اور جو بات نہیں ہوئی تھی اُس کا قرآن کی پیشین گوئی سے بالکل مطابق پایا جانا۔ اور **چوتھی** وجہ قرآن کا گزشتہ زمانوں ہلاک شدہ قوموں اور محو شدہ شریعتوں کے ایسے تاریخی حالات بیان کرنا ہے کہ اُن میں ایک قصہ بھی بجز ایسے تبشیل علمائے اہل کتاب جنہوں نے اپنی ساری عمر اُسی فن کے سیکھنے میں صرف کی ہو اور کوئی شخص نہیں جانتا تھا اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم اس قصہ کو جیسا کہ وہ در اصل تھا کتب متقدمہ کی عبارت کے مطابق سنا دیا کرتے تھے حالانکہ آپ ان پڑھ تھے نہ پڑھنا آپ کو آتا تھا اور نہ لکھنا۔ غرضکہ قرآن کے اعجاز کی یہ چار وجہیں بالکل بیّن اور ایسی صریح ہیں کہ ان کے بارہ میں کوئی نزاع ہی نہیں ہے۔ اور ان کے ماسوا قرآن

کے اعجاز کی وجہوں میں وہ آئتیں بھی شمار ہوتی ہیں جو بعض معاملات میں کسی قوم کو عاجز بنانے کی نسبت وارد ہوئی ہیں اور اُن کو بتایا ہے کہ وہ لوگ کبھی اس کام کو نہ کریں گے چنانچہ اُن لوگوں نے وہ کام نہیں کیا اور نہ اس کے کرنے پر اُن کو قدرت حاصل ہوئی۔ مثلاً اُس نے یہودیوں کی نسبت فرمایا ہے "فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ وَلَنْ يَّتَمَنَّوْهُ اَبَدًا" اور فی الواقع یہودیوں میں سے ایک نے بھی تو موت کی تمنا نہیں کی۔ اور یہ وجہ مذکورہ بالا تیسری وجہ میں داخل ہے۔ پھر منجملہ دیگر وجوہ کے ایک وجہ وہ رُعب ہے جو کہ سننے والوں کے دلوں میں اُس کے سننے کے وقت واقع ہوتا ہے اور وہ ہیبت جو کہ قراءت کے وقت سامعین کے دلوں پر طاری ہو جاتی ہے اور بتحقیق ایک گروہ ایسے لوگوں کا ہے جو کہ کلام الٰہی کی آئتیں سُن کر ایمان اور اسلام لائے ہیں جیسا کہ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو نماز مغرب میں سورۂ طور پڑھتے سنا۔ وہ کہتے ہیں کہ جس وقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اس آیت "اَمْ خُلِقُوْا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمُ الْخٰلِقُوْنَ" پر پہنچے؛ اور اپنے قولہ تعالےٰ "اَلْمُسَيْطِرُوْنَ" تک پڑھا تو اُس وقت میرے دل کی یہ حالت ہوئی۔ کہ جیسے اب وہ سینہ سے نکل پڑیگا"۔ جبیر رضؓ کہتے ہیں یہ پہلا موقعہ تھا کہ اسلام کی خوبی میرے دل میں جم گئی"۔ اور ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہوا ہے جو کہ آیات قرآنی سنتے وقت جان بحق ہو گئے ہیں اور اُن کا بیان لوگوں نے مستقل کتابوں میں کیا ہے۔ اور پھر قرآن کا ایک باقی معجزہ ہونا کہ وہ دنیا کے باقی رہنے تک کبھی معدوم نہ ہوگا اور اسی کے ساتھ خدا تعالےٰ نے اُس کی حفاظت کا ذمہ بھی لیا ہے۔ یہ بھی اُس کے اعجاز کی ایک بڑی وجہ ہے۔ پھر منجملہ وجوہ اعجاز کے یہ بھی ہے کہ قرآن کا پڑھنے والا اُس کی قراءت سے ملول نہیں ہوا کرتا۔ اور سامع اُس کے سننے سے دل تنگ نہیں ہوتا بلکہ اُس کی تلاوت میں منہمک رہنا اُس کی حلاوت کو مزید اور اُس کو بار بار پڑھنا اُس کی محبت کو واجب بناتا ہے حالانکہ قرآن کے سِوا دوسرا کلام جہاں دُہرایا گیا پھر اُس کا سُننا گراں گزرتا ہے اور اُس کی تکرار ملول بنا دیتی ہے۔ اور اسی وجہ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی توصیف میں فرمایا ہے کہ وہ باوجود کثرت سے پھیرے جانے کے (دور کرنے کے) کہنہ نہیں ہوتا۔" اور ایک وجہ اعجاز یہ بھی ہے کہ قرآن نے اپنے اندر اسقدر علوم اور معارف جمع کر لئے ہیں جسقدر نہ تو کسی کتاب نے جمع کئے ہیں اور نہ کوئی آدمی اُن کے جاننے پر احاطہ کر سکا ہے پھر لطف یہ ہے کہ قرآن نے اُن علوم کو بہت ہی تھوڑے کلمات اور معدودے چند حروف میں ہی فراہم کر لیا ہے۔ یہ وجہ قرآن کی بلاغت میں داخل ہے اس لئے اُس کو اعجاز قرآن کا ایک جداگانہ فن شمار کرنا واجب نہیں۔ اور اس وجہ سے پہلے جن وجوہ کا ذکر ہوا ہے اُن کا شمار قرآن کے خواص اور فضائل میں ہونا چاہئیے نہ کہ اُس کے اعجاز میں۔ کیونکہ اعجاز کی حقیقت وہی چار اگلی وجہیں ہیں اور اس معاملہ میں اُنہی پر اعتماد کرنا چاہئیے +

تنبیہیں : (۱) قرآن کی اُس مقدار میں جو کہ معجز ہوتی ہے اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض معتزلی لوگ اس طرف گئے ہیں کہ اُس کا تعلق تمام قرآن کے ساتھ ہے اور دونوں سابق میں بیان کی گئی آیتیں اس قول کو رد کئے دیتی ہیں +

اور **قاضی** کا قول ہے کہ نہیں اعجاز کا تعلق ایک پوری سورۃ کے ساتھ ہوتا ہے وہ سورۃ طویل ہو یا قصیر۔ اور اس بارہ میں وہ خدا تعالیٰ کے قول "بِسُوْرَةٍ" کے ظاہر معنی سے استدلال کرتا ہے۔ اور کسی دوسری جگہ پر **قاضی** ہی نے یہ کہا ہے کہ اعجاز قرآن کا تعلق ایک سورۃ یا باندازہ سورۃ کے کسی کلام کے ساتھ ہوا کرتا ہے مگر اس حیثیت سے کہ اتنے کلام میں بلاغت کی قوتوں کا ایک دوسرے پر افضل ہونا عیاں اور واضح ہو جائے" وہ کہتا ہے لہٰذا اگر ایک ہی آیت سورۃ کے حروف کے برابر بری ہو اگرچہ وہ سورۃ الکوثر ہی کے برابر ہو تو بھی وہ معجز ہے"۔ **قاضی** کہتا ہے "اور اس مقدار سے کم حصہ میں مشرکین کے معارضہ سے عاجز ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے۔ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ اعجاز کا حصول ایک آیت سے کبھی نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے بکثرت آیتوں کا ہونا شرط ہے۔ پھر کچھ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اعجاز کا حصول قلیل اور کثیر قرآن دونوں کے ذریعہ سے ہو جاتا ہے بوجہ اس کے کہ اللہ پاک فرماتا ہے "فَلْيَأْتُوا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهٖ اِنْ كَانُوْا صٰدِقِيْنَ" اور قاضی کہتا ہے کہ اس آیت میں کوئی دلالت مذکورہ فوق دعوے کی صحت پر نہیں پائی جاتی ہے اسواسطے کہ پوری بات (حدیث تام) کی حکایت ایک چھوٹی سورۃ کے کلمات سے کمتر کلموں میں پائی نہیں جاتی +

(۲) ایک اس بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا قرآن کا اعجاز بداہتًا معلوم کیا جاتا ہے؟ یا نہیں؟ **قاضی** نے کہا **ابو الحسن اشعری** کا مذہب یہ ہے کہ اعجاز کا ظہور نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر ضرورۃ (بدیہی طور پر) معلوم کیا جاتا ہے اور اس کا معجز ہونا استدلال کے ذریعہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اور جو بات میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ عجمی آدمی بجز استدلال کے اُس کے اعجاز کو نہیں جان سکتا اور اسی طرح جو شخص بلیغ نہیں اُس کو بھی اعجاز قرآن کا علم بلا استدلال نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ بلیغ شخص جو کہ عرب کے مذاہب اور صنعت (انشا) کے غرائب کا احاطہ کر چکا ہے وہ خود بخود اپنے اور اپنے سوا دوسرے شخص کا عجز قرآن کا مثل لا سکنے سے بالضرورت جانتا ہے +

(۳) اس بات پر اتفاق ہو جانے کے بعد کہ قرآن کا مرتبہ بلاغت میں نہایت اعلےٰ ہے اس بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا فصاحت میں بھی اس کا درجہ یوں یکساں ہے یا نہیں؟ کہ ترکیب کلام میں کوئی ترکیب ایسی نہ ملتی ہو کہ اُس خاص معنی کا فائدہ دینے میں قرآن بڑھ کر متناسب اور معتدل ہو؟ یا ایسا نہیں؟ بلکہ اُس کے درجے متفاوت ہیں؟۔ **قاضی** اس بارہ میں منع کو مختار بناتا ہے یعنی تفاوت کو نہیں مانتا کیونکہ اُس کے نزدیک قرآن کا ہر ایک کلمہ فصاحت کے اعلےٰ پایہ پر ہے اور اگرچہ بعض لوگ

اُس کے بارہ میں دوسروں کی نسبت زیادہ اچھا ہونے کا احساس کرتے ہوں۔ اور **ابو نصر قشیری** اور دیگر لوگ تفاوت ہونے کا قول پسند کرتے ہیں اور کہتے ہیں "ہم یہ دعوے ہرگز نہیں کرتے کہ قرآن میں جو کچھ بھی ہے وہ فصاحت کے بلند ترین درجہ ہی پر پہنچی ہوئی چیز ہے اور اسی طرح اور لوگوں نے بھی کہا ہے کہ قرآن میں افصح اور فصیح دونوں قسموں کے کلام ہیں" **شیخ عزالدین** بن عبدالسلام بھی اسی قول کیطرف مائل ہوا ہے اور اُس نے اُس کو ماننے کے بعد ایک سوال وارد کیا ہے جو یہ ہے کہ "آخر تمام قرآن فصیح ترین عبارت ہی میں کیوں نہیں آیا؟" اور **صدر موہوب جزری** نے اس سوال کا جواب یوں دیا ہے کہ "اگر سارا قرآن فصیح ترین کلمات اور عبارت ہی میں آتا تو وہ کلام عرب کے معمولی اور مستعمل طرز کے خلاف ہوتا کیونکہ اہل عرب اپنے کلام میں فصیح اور فصیح دونوں قسموں کے کلمات استعمال کیا کرتے ہیں۔ اور اُن کو باہم جمع کر لیتے ہیں۔ لہذا قرآن اُس کے خلاف یا اُس سے جداگانہ آتا تو اعجاز کے بارہ میں اُسکی حجت تمام (پوری) نہ ہوتی۔ اس لئے وہ بھی اہل عرب کے معمول بہا کلام کی طرز پر آیا تا کہ اُس کے معارضہ سے اہل عرب کے عجز کا ظہور کامل ہو جائے اور مثلاً وہ لوگ یہ نہ کہہ سکیں کہ تم ایسی چیز لائے ہو جس کی جنس پر ہمیں قدرت حاصل نہیں مثلاً یہ بات صحیح نہیں ہوتی کہ ایک سُجھلا آدمی اندھے شخص سے کہے "میں تجھ پر اپنی نظر کے ذریعہ سے غالب آیا ہوں" کیونکہ ایسی صورت میں اندھا اُسے یہ جواب دیگا کہ "اگر میری آنکھ بھی تیری طرح روشن یا تجھ سے زیادہ قوی ہوتی تو پھر میں دیکھتا کہ تو کس طرح غالب آسکتا تھا اور اب کہ میری آنکھ ہی نہیں اس حالت میں تجھ کو مجھ سے معارضہ کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے +

(۴) قرآن کے شعر موزون سے مُنزہ بتائے جانے میں یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ گو کلام موزون کا رتبہ دوسری کلاموں سے بالاتر ہے لیکن چونکہ قرآن حق کا منبع اور صدق کا مجمع ہے اور شاعر کا معاملہ یہ ہے کہ وہ حق کی صورت میں باطل کی خیالی تصویر کھینچ دے اور اظہار حق کو چھوڑ کر مذمت اور ایذا دینے کے بارہ میں مبالغہ اور بڑھاوے سے کام لے اس واسطے خدا تعالے نے اپنے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو اس مد سے بَری فرمادیا اور اسی وجہ سے کہ شعر کی شہرت کذب کے ساتھ ہوتی ہے اصحاب بُرہان نے اُن قیاسات کو جو کہ اکثر حالتوں میں کذب اور بطلان کیطرف مُؤدّی (پہنچانے والے) ہوتے ہیں قیاسات شعریہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔ کسی حکیم کا قول ہے کہ کوئی دیندار اور راست گو شخص اپنے اشعار میں رنگینی اور خوبی پیدا کرنے والا نظر ہی نہیں آیا ہے۔" اب رہی یہ بات کہ پھر قرآن میں جو بعض عبارتیں موزون عبارت کی صورت میں ملتی ہیں اُنہیں تم کیا کہو گے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی کلام کو شعر کے نام سے موسوم نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ شعر کی شرط یہ ہے کہ اُس کا قصد بھی کیا گیا ہو یعنی موزونیت قصداً پیدا کی گئی ہو ورنہ اگر قرآن کی ایسی موزون عبارتیں شعر مانی جائیں تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ جس شخص کے کلام میں بھی اتفاقاً کوئی بات موزون ہو جائے اُسی کو شاعر کہنا چاہئے اور اس طرح تمام انسان شاعر ہو جائیں گے کیونکہ بہت کم کسی

آدمی کا کلام ایسی اتفاقی موزونیت سے خالی ہوا کرتا ہے۔ پھر فصیح لوگوں سے توارد کے طور پر ایسا کلام بہت سرزد ہوا ہے لہذا وہ اس کو شعر جانتے تو ضرور تھا کہ سب سے پہلے وہی اُس کا معارضہ کرنے پر آمادہ ہو جاتے اور اسپر طعن کرتے کیونکہ اُن کو سب سے بڑھکر شوق اور خیال اسی بات کا رہتا تھا کہ قرآن پر طعن کرنے کا موقع پائیں۔ مگر چونکہ یہ بات شعر میں داخل نہ تھی بلکہ اس کا وقوع کلام کے صنعت انسجام میں اعلے درجہ پر پہنچ جانے کی وجہ سے ہوا تھا لہذا وہ زبان نہ کھول سکے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف ایک بیت یا جو کلام اس کے وزن پر ہو شعر نہیں کہلاتا بلکہ شعر کم از کم دو بیتوں یا اس سے زائد کا ہونا چاہئے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رجز کو در اصل شعر کے نام سے موسوم نہیں کرتے۔ اور ایک قول کے لحاظ سے کم از کم رجز کے چار بیت ہوں تب اُسے شعر کہا جاتا ہے۔ اور قرآن میں یہ بات کسی حالت میں نہیں پائی جاتی +

(۵) کسی عالم کا قول ہے کہ تحدی کا وقوع محض انسانوں کے حق میں ہوا تھا اور جنات اُس کے مخاطب نہ تھے اس لئے کہ جنات اہل زبان اور اُس عربی زبان کے زباں داں نہیں ہیں جس کے اسلوبوں پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔ رہی یہ بات کہ پھر قولہ تعالے "قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ" میں اُن کا ذکر کیوں ہوا؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ یہاں محض قرآن کے اعجاز کی عظمت ظاہر فرمانے کے لئے خدا تعالی نے ایسا ارشاد کیا ہے کیونکہ ہئیت اجتماعیۃ (مجمع اور سوسائٹی) کی قوت افراد کی قوت سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہوتی ہے لہذا جس وقت یہ فرض کیا جائے کہ قرآن کا معارضہ کرنے کے لئے مخلوق کے یہ دونوں جنس باہم مجتمع ہوئے اور پھر اُنھوں نے ایک دوسرے کو مدد بھی دی تاہم وہ معارضہ سے عاجز رہے تو اُس وقت معلوم ہو جائیگا کہ صرف ایک فریق کا عاجز ہونا بدرجہ اولے مسلم ہے۔ اور اُس عالم کے علاوہ دوسرے شخص کا قول ہے کہ نہیں بلکہ تحدی کا وقوع جنات کے لئے بھی ہوا ہے بلکہ ملائکہ بھی آیت میں منوی (نیت کئے گئے) ہیں کیونکہ اُن کو بھی قرآن کا مثل لا سکنے کی قدرت نہیں۔ الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں بیان کرتا ہے کہ "اس آیت میں محض انسانوں اور جنات ہی کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم انہی دونو مخلوقات کیطرف مبعوث فرمائے گئے تھے اور ملائکہ کی جانب آپ کی بعثت نہیں ہوئی تھی" +

(۶) غزالی رہ سے قولہ تعالے "وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا" کے معنی دریافت کیے گئے تو اُنھوں نے جواب دیا۔ اختلاف ایک لفظ بہت سے معنوں کے مابین مشترک ہے، اور یہاں پر یہ مراد نہیں کہ لوگوں کے قرآن میں اختلاف رکھنے کی نفی کیجائے۔ بلکہ قرآن کی ذات سے اختلاف کی نفی کی گئی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مختلف ہے یعنی اُس کا اول اُس کے آخر سے فصاحت میں مشابہت نہیں رکھتا۔ یا یہ کہ اُس کلام کا دعوے مختلف ہے یعنی اُس کا کوئی حصہ دین کیطرف دعوت دیتا ہے اور کوئی دوسرا حصہ دنیا کیطرف بلاتا ہے۔ اور وہ نظم عبارت میں مختلف ہے چنانچہ اُس میں سے

کچھ حصہ شعر کے وزن پر ہے اور کچھ منثر مقفیٰ ہے بعض ٹکڑے جزالت میں ایک خاص اسلوب پر ہیں اور بعض حصے ایسے اسلوب پر جو مذکورہ سابق اسلوب کے مخالف ہے۔ اور کلام الٰہی ان اختلافات سے منزہ ہے کیونکہ وہ نظم عبارت میں ایک ہی طریقہ پر اول سے آخر تک چلا گیا ہے اُس کے آغاز کو انجام کے ساتھ کامل مناسبت ہے نہایت فصاحت میں اُس کا بالکل ایک ہی درجہ ہے یہ نہیں ہے کہ اُس میں کھرا اور کھوٹا دونوں قسم کا کلام شامل ہو۔ اُس کا سیاق بھی ایک ہی معنی کے لئے ہوا جو کہ مخلوق کو خدا تعالےٰ کی طرف بلانا اور اُن کو دنیا سے پھیر کر دنیا کی طرف لانا ہے اور آدمیوں کے کلام میں یہ اختلافات راہ پا جاتے ہیں اس لئے کہ اگر اس اعتبار پر شاعروں اور انشاپردازوں کے کلام کا اندازہ کیا جائے تو اُس میں طریقہ نظم کا اختلاف، درجات فصاحت کا تفاوت، بلکہ اصل فصاحت ہی میں فرق پایا جائیگا یہاں تک کہ اُس میں کھرے کھوٹے، باکار اور بیکار ہر طرح کی باتیں ملی جلی نظر آئیں گی اور یہ بھی نہ ہوگا کہ صرف دو رسالے یا دو قصیدے باہم مساوی ہوں۔ بلکہ ایک ہی قصیدہ میں فصیح اور سخیف دونوں طرح کی بیتیں ملیں گی اور اور اسی طرح قصائد و اشعار مختلف اغراض پر مشتمل ہوں گے کیونکہ شاعر اور زباں آور لوگ خیالات کی ہر ایک وادی میں سرگشتہ پھرا کرتے ہیں کبھی تو وہ دنیا کی تعریف کے راگ گاتے ملیں گے اور کسی وقت اُن کی مذمت کے پل باندھ دیں گے۔ کسی موقع پر بزدلی کی مدح کر کے اُسے دوراندیشی کا نام عطا کریں گے اور کہیں اُس کی برائی کا اظہار کرتے کرتے اُسے اخلاقی کمزوری بتانے لگیں گے۔ اسے ہی شجاعت کی تعریف پر آئیں گے تو اُس کو انسانی اخلاق کی اعلےٰ قوت ثابت کر دیں گے اور برائی بیان کرینگے تو تہوّر اور بیجا دلیری کا لقب عطا کر دیں گے۔ غرضکہ آدمی کا کلام برابر ایسے ہی اختلافات سے بھرا ہوا ملیگا کیونکہ ان باتوں کا منشا ہے جداگانہ حالتوں میں اغراض کا مختلف ہونا اور انسان کے احوال بدلا ہی کرتے ہیں لہٰذا مسرت اور خوشدلی کے وقت اُس کی طبیعت موزوں ہو جاتی ہے اور دل گرفتگی کے حال میں کوئی مضمون ہی اُس کو نہیں سوجھ پڑتا۔ ایسے ہی اُس کے اغراض کا بھی اختلاف ہوا کرتا ہے کہ کبھی وہ ایک چیز کی طرف راغب ہوتا ہے اور دوسرے وقت اُسی چیز کی طرف سے نفرت کرنے لگتا ہے اس لئے ان باتوں سے ضروری طور پر اُس کے کلام میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے اور کوئی انسان ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ تیئیس سال کی مدت میں جو کہ نزول قرآن کا زمانہ ہے ایک ہی غرض اور ایک ہی طریقہ پر ایسی گفتگو کرتا رہے جس میں فصاحت و بلاغت، طرز بیان، طریق استدلال، اور منشائے کلام کا ذرا بھی فرق و امتیاز نہ پایا جائے۔ اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم بشر تھے اُن کے احوال بدلتے ہی رہتے تھے اس لئے اگر قرآن آپ کا کلام ہوتا یا آپ کے سوا کسی دوسرے انسان کا کلام تو اس میں شک نہ تھا کہ لوگ اُسے بہت کچھ اختلاف سے بھرا ہوا پاتے۔"

(۷) **قاضی کہتا ہے**" اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیا تم قرآن کے سوا دوسری کتابوں کو جو کہ کلام الٰہی

ہیں مثلاً توراۃ اور انجیل کو بھی معجز کہتے ہو؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ وہ کتابیں نظم اور تالیف میں بالکل معجز نہیں ہیں ہاں اُن باتوں میں جو کہ غیبی خبروں اور پیشین گوئیوں سے تعلق رکھتی ہیں اُن میں وہ بھی قرآن ہی کی طرح معجز پائی جائیں گی۔ اور اُن کے معجز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالےٰ نے قرآن کی طرح اُن کے وصف میں خاص باتیں ارشاد نہیں کی ہیں اور یہ بات بھی ہم کو معلوم ہو چکی ہے کہ اُن کتابوں کے معارضہ کی بابت ویسی تحدی واقع نہیں ہوئی جیسے کہ قرآن کے لئے ہوئی ہے۔ پھر اُن کی زبان بھی اس قسم کی نہیں کہ اُس میں فصاحت کے وہ وجوہ پائے جاتے ہوں جن کے ذریعہ سے کلام کا وہ باہمی تفاضل واقع ہوا کرتا ہے جو کہ اعجاز کی حد تک پہنچتا ہے۔" اور ابن جنی نے کتاب الخاطریات میں قولہ تعالےٰ "قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَىٰ" کی تحت ذکر کیا ہے کہ یہاں پر قولہ "وَإِمَّا أَن تُلْقِيَ" سے دو غرضوں کی وجہ سے عدول کیا گیا ہے از انجملہ ایک غرض لفظی ہے اور وہ رؤس آیات کی مُزاوجت (میل) ہے اور دوسری وہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ خدا تعالےٰ نے یہاں ساحروں کی قوت نفس اور اُن کے موسیٰ علیہ السلام پر دست درازی کرنے کی طاقت بیان کرنے کا ارادہ فرمایا ہے لہٰذا اُن کی طرف سے ایسا اَتم اور اَوفیٰ لایا جو کہ اُن کے موسیٰ ع کی طرف اسناد فعل کرنے میں استعمال کئے گئے لفظ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے۔ پھر ابن جنی نے اس مقام پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ "ہم نہیں جانتے کہ ساحر لوگ اہل زبان نہ تھے تاکہ اُن کی بابت صنعت کلام کے اس مذہب پر چلیں؟" اور خود ہی اس کا جواب یوں دیا ہے کہ "قرآن میں جسقدر گذشتہ زمانہ کے غیر اہل زبان لوگوں کے اقوال نقل کئے گئے ہیں وہ صرف اُن کے معانی کا اظہار کرتے ہیں ورنہ درحقیقت وہ اُن کے ہی الفاظ نہیں اور اسی واسطے اس میں شک نہیں کیا جاتا کہ قولہ تعالےٰ "قَالُوا إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَىٰ" کی ایسی فصاحت ہرگز اہل عجم کی زبان پر جاری نہیں ہوئی تھی۔

(۸) البارزی نے اپنی کتاب اَنْوَارُ التَّحْصِيلِ فِي أَسْرَارِ التَّنْزِيلِ کے آغاز میں بیان کیا ہے معلوم کرنا چاہئے کہ کبھی ایک ہی معنی کی خبر چند ایسے الفاظ کے ذریعہ سے دی جاتی ہے جن میں سے بعض الفاظ بہ نسبت بعض دوسرے کے اَحْسَن ہوا کرتے ہیں اور ایسے ہی کسی وقت ایک جملہ کے دونوں جزؤں میں سے ہر ایک جزء کی تعبیر دوسری جزء کے مناسب حال لفظ سے بڑھ کر فصیح لفظ کے ساتھ کر دی جاتی ہے۔ اور یہ بات ضروری ہے کہ جملوں کے معانی یا اُن کے مناسب حال الفاظ کا پہلے استحضار کر لیا جائے اور پھر اس کے بعد اُن الفاظ یا معانی میں سے مناسب تر اور فصیح تر کو استعمال کیا جائے۔ مگر اکثر حالتوں میں انسان پر ان امور کا استحضار دشوار ہوا کرتا ہے اور علم الٰہی میں یہ بات حاصل اور مہیا ہے اسی واسطے قرآن پاک اَحْسَنُ الْحَدِيثِ اور اَفْصَحُ الْحَدِيثِ ہے اگرچہ وہ فصیح اور

افصح، ملیح اور رائع پر ہی مشتمل کیوں نہو۔ اور اس بات کی بہت سی مثالیں موجود ہیں از انجملہ قولہ تعالےٰ "وَ
جَنَی الْجَنَّتَیْنِ دَانٍ" ہے کہ اگر اس کی جگہ پر "وَثَمَرُ الْجَنَّتَیْنِ قَرِیْبٌ" ارشاد فرمایا تو ہرگز یہ الفاظ کسی جہت سے پہلے
الفاظ کے قائمقام نہوتے اسواسطے کہ اول تو "جَنَی" اور "جَنَّتَیْنِ" کے مابین جناس (تجنیس لفظی) پایا جاتا ہے
دوم اس جہت سے کہ "ثَمَر" کا لفظ اس بات کا پتا نہیں دیتا کہ وہ پھل اب ایسی حالت میں آگیا ہے جو
کہ اُسے چُننے جانے کے قابل کر دیتی ہے اور تیسری کمی یہ ہوتی کہ فوصل میں مُواخات (ہم جنس ہونے) کی
جہت باقی نہ رہتی۔ اسی طرح قولہ تعالےٰ "مَا کُنْتَ تَتْلُوْا مِنْ قَبْلِہٖ مِنْ کِتَابٍ" میں "تَتْلُوْا" کے لفظ
سے تعبیر کرنا بہ نسبت "تَقْرَأُ" کہنے کے زیادہ اچھا ہے اس لئے کہ "تَقْرَأُ" میں ہمزہ ثقیل حرف موجود ہے
قولہ "لَارَیْبَ فِیْہِ" بہ نسبت "لَاشَکَّ فِیْہِ" کے اَحْسَن ہے کیونکہ شک میں ادغام کا ثقل موجود ہے
اور یہی وجہ ہے کہ قرآن میں "رَیْب" کا ذکر بکثرت ہوا ہے۔ اور اسی تخفیف کی وجہ سے ذیل کی آیتوں میں آنے
والے کلمات کو اُن کے مُرادِف اور مقابل کلمات سے اَحْسَن مانا گیا ہے۔ "وَلَا تَہِنُوْا" "لَا تَضْعَفُوْا" سے
خوشتر ہے کیونکہ اس میں خفت پائی جاتی ہے "وَھَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ" ضَعُفَ سے اَخَف ہے کیونکہ فتحہ
ضمہ سے بہت ہلکا ہوا کرتا ہے "اٰمَنَ" بہ نسبت "صَدَّقَ" کے خفیف ترین لفظ ہے اسی واسطے قرآن میں
تصدیق کی نسبت سے اس کا ذکر زیادہ آیا ہے۔ "اٰثَرَکَ اللّٰہُ" بہ نسبت "فَضَّلَکَ اللّٰہُ" کے "اٰتٰی"
بہ نسبت "اَعْطٰی" کے۔ "اَنْذَرَ" بہ نسبت "خَوَّفَ" کے۔ اور "خَیْرٌ لَّکُمْ" بہ نسبت "اَفْضَلُ لَّکُمْ" کے
خفیف ترین الفاظ ہیں۔ اور قولہ تعالےٰ "ھٰذَا خَلْقُ اللّٰہِ" "یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ" میں "مَخْلُوْق" اور "الغائب"
(مشتقات) کی نسبت سے مصدر کا لانا خفیف تر ہے "نَکَحَ" بہ نسبت "تَزَوَّجَ" کے خفیف تر ہے
کیونکہ فَعَلَ بہ نسبت تَفَعَّلَ کے زیادہ ہلکا لفظ ہے اور اس لئے قرآن میں **نکاح** کا ذکر کثرت سے
آیا ہے۔ اور اسی تخفیف اور اختصار کی وجہ سے خدا تعالےٰ کے اوصاف میں رَحْمَتْ۔ غَضَبْ۔
رِضَا۔ حُبّ۔ اور مَقْت۔ کے الفاظ قرآن میں استعمال ہوئے ہیں باوجود اس کے کہ خدا تعالےٰ
کی صفت اِن الفاظ کے ساتھ حقیقی طور پر نہیں کی جاتی کیونکہ اگر اِن اوصاف کو حقیقی لفظوں کے ساتھ تعبیر
کیا جائے تو بات بڑھ جاتی ہے مثلاً یہ کہا جائے کہ "یُعَامِلُہٗ مُعَامَلَۃَ الْمُحِبِّ وَالْمَاقِتِ" یعنی خدا تعالےٰ
اُس (بندہ) سے دوست رکھنے والے۔ اور دشمنی کرنے والے کا ایسا معاملہ کرتا ہے تو یہ ٹھیک نہوگا لہٰذا
اس طرح کے موقعوں پر مجاز بوجہ اپنی خفت (ہلکے ہونے) اور اختصار کی حقیقت سے افضل ہے اور
اُس کے افضل ہونے کا یہ سبب بھی ہے کہ مجاز کی بنا بلیغ (اعلےٰ درجہ کی) تشبیہ پر ہوتی ہے یوں کہ خدا
پاک کا قول "فَلَمَّا اٰسَفُوْنَا انْتَقَمْنَا مِنْھُمْ" بہ نسبت اس کے بہت اچھا ہے کہ کہا جاتے "فَلَمَّا
عَامَلُوْنَا مُعَامَلَۃَ الْغَضَبِ" یا "فَلَمَّا اَتَوْا اِلَیْنَا بِمَا یَاْتِیْہِ الْمُغْضَبُ" یعنی پس جس وقت اُنھوں
نے ہم سے غضب کا معاملہ کیا۔ یا جس وقت وہ ہمارے سامنے اس بات کو لائے جسے غضبناک شخص

لاتا ہو پیش کرتا ہے۔" الخ +

(۹) الرُّمانی کہتا ہے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ شاید چھوٹی چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن ہے۔ تو جواب دیا جائیگا کہ یہ بات اُن میں جائز نہیں ہو سکتی اس لئے کہ تحدی کا وقوع اُن قصیر سورتوں کے ساتھ بھی ہوا تھا اور اُن کے معارضہ میں عجز کا اظہار ہو گیا یوں کہ اللہ پاک نے "فَأْتُوا بِسُورَةٍ" فرمایا اور اس میں بڑی یا چھوٹی سورتوں کی کوئی تخصیص نہیں کی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ چھوٹی سورتوں میں فواصل کا تغیر ممکن ہے یعنی ہر ایک کلمہ کے بدل میں اُس کی جگہ ایسا کلمہ لایا جائے جو اُس کا قایم مقام بن جائے۔ تو آیا یہ بات معارضہ ہو گی؟ جواب دیا جائیگا کہ نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک ایسا شخص جو شاعر نہیں ہے اُس کے لئے یہ بات ممکن ہے کہ وہ صرف ایک بیت کہ لے اور وہ بطبعہ مکسور اور موزون کے مابین فصل نہ کرے۔ پس اگر کوئی غیر شاعر شخص یہ ارادہ کرے کہ ایک ایسے قصیدہ میں جس کے حروف روی یہ ہیں :-

وَقَاتِمِ الْأَعْمَاقِ خَاوِي الْمُخْتَرَق مُشْتَبِهِ الْأَعْلَامِ لَمَّاعِ الْخَفَق

بِكُلِّ وَفْدِ الرِّيحِ مِنْ حَيْثُ انْخَرَق

پہلے قوافی کے بدلہیں دوسرے قوافی لائے چنانچہ وہ مُخْتَرَق کی جگہ پر الْمُمَزَّق، الْخَفَق کی جگہ الشَّفَق اور انْخَرَق کے بدلہیں انْطَلَق لے آئے تو اُس کے لئے یہ بات ممکن ہے۔ اور اُس غیر شاعر کے لیے اس امر کے ذریعہ سے شعر کا کہنا ثابت نہیں ہوا اور نہ اس قصیدہ میں حروف روی کا معارضہ کسی ایسے شخص کے نزدیک ثبوت کو پہنچا جسے فن شعر کی تھوڑی سی شناخت بھی ہے۔ اور ایسے ہی جو شخص فواصل کو متغیر کردے تو اُس کے لئے بھی یہی سبیل ہے +

نوع ۶۵ - قرآن سے مستنبط کئے گئے علوم

اللہ پاک فرماتا ہے "مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ" اور ارشاد کیا ہے "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ" اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سَتَكُونُ فِتَن" یعنی عنقریب وہ زمانہ آنے والا ہے جب کہ بہت سے فتنے برپا ہوں گے۔ صحابہ رضی اللہ عنہ نے سوال کیا کہ اور اُن فتنوں سے نکلنے کا کیا ذریعہ ہے؟" رسول صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "كِتَابُ اللهِ کہ اُس میں تم سے قبل کی سرگزشت اور تم سے مابعد کی خبر اور جو چیز تمہارے مابین ہے اُس کا حکم موجود ہے۔" اس حدیث کی تخریج ترمذی وغیرہ نے کی ہے اور سعید بن منصور نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا جس شخص کا ارادہ علم حاصل کرنے کا ہو اُسے چاہئے کہ قرآن کو لازم لے اس واسطے کہ اُس میں اگلوں اور پچھلوں سب کی خبر موجود ہے۔" بیہقی کہتا ہے کہ یہاں ابن مسعود رضہ نے لفظ علم سے اصول علم کو مراد لیا ہے۔ اور

بیہقی نے حسن رح سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا خدا تعالےٰ نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائیں اور ان میں سے چار کتابوں میں سب کا علم ودیعت فرمایا وہ چار کتابیں توراۃ، انجیل، زبور، اور فرقان ہیں اور پھر توراۃ، انجیل، اور زبور تینوں کتابوں کا علم قرآن میں ودیعت رکھا۔" اور امام شافعی رح کا قول ہے "تمام وہ باتیں جن کو اُمت کہتی ہے سب سنت (حدیث) کی شرح ہیں اور تمام سنت حدیث قرآن کی شرح ہے۔" اور یہ بھی اُنہی کا قول ہے کہ "جتنی باتوں کا نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے وہ سب ایسی باتیں ہیں جن کو اپنے قرآن سے سمجھا تھا۔" اور امام موصوف کے اس قول کی تائید رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کرتا ہے کہ "میں اُنہی چیزوں کو حلال بناتا ہوں جن کو خدا تعالےٰ نے حلال بنا دیا ہے اور اُنہی اشیاء کو حرام کرتا ہوں جن کو باری تعالےٰ نے اپنی کتاب میں حرام کیا ہے۔" یہ حدیث امام شافعی رح نے اپنی کتاب الاُم میں بلفظہ روایت کی ہے۔ سعید بن جبیر رض کہتے ہیں مجھ کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اُس کی وجہ پر نہیں پہنچی مگر یہ کہ میں نے اُس کا مصداق کتاب اللہ میں پایا ہے۔" اور ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ کہتے ہیں جس وقت میں تم کو کسی حدیث کی خبر دیتا ہوں تو اُس کی تصدیق کتاب اللہ سے کرا دیتا ہوں۔" یہ دونوں قول ابن ابی حاتم نے روایت کئے ہیں۔ اور امام شافعی رح یہ بھی کہتے ہیں دین کے بارہ میں کسی شخص پر کوئی مصیبت ایسی نہیں نازل ہوئی کہ کتاب اللہ میں اس کے متعلق راہ ہدایت کی دلیل (رہنمائی) نہ پائی جاتی ہو۔" لہذا اگر کہا جائے کہ پھر بعض احکام اس طرح کے کیوں ملتے ہیں جو ابتداءً سنت کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں؟ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ وہ احکام بھی درحقیقت کتاب اللہ ہی سے ماخوذ ہیں کیونکہ کتاب اللہ نے ہم پر رسول صلے اللہ علیہ وسلم کا اتباع واجب بنایا ہے اور آپ کے قول پر عمل کرنا ہمارے واسطے فرض کیا ہے۔" اور امام شافعی رح نے ایک بار مکہ مکرمہ میں یہ بات کہی کہ تم لوگ جس چیز کو چاہو مجھ سے دریافت کرو میں تم کو اُس چیز کا جواب کتاب اللہ میں دونگا۔" لوگوں نے سوال کیا" آپ اس مُحرِم (احرام باندھنے والے) کے لئے کیا فرماتے ہیں جو کہ زنبور (بھڑ) کو مار ڈالے؟" امام موصوف نے فرمایا، بسم اللہ الرحمن الرحیم وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا،" اور حدیث بیان کی مجھ سے سفیان بن عیینہ نے بواسطہ عبد الملک بن عمیر کے عن ربعی بن حراش عن حذیفۃ بن الیمان، اور اُنہوں نے نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا، اِقْتَدُوا بِالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَّعُمَرَ،" اور حدیث بیان کی ہم سے سفیان نے عن مسعر بن کدام عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب، اور طارق نے عمر بن الخطاب رض سے روایت کی کہ اُنہوں نے مُحرِم کو زنبور کے مار ڈالنے کا حکم دیا۔" اور بخاری نے ابن مسعود رض سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا" خدا تعالےٰ اُن گدنا گودنے والیوں، گدوانے والیوں، بال اُکھڑوانے والیوں، حسن کے لئے دانتوں کے مابین فرق اور شگاف ڈالنے والیوں، پر لعنت کرے جو کہ خدا کی پیدائش (خلقت) کو بدلتی

ہیں"۔ یہ بات بنی اسد کے گھرانے کی ایک عورت نے سنی اور اس نے آکر ابن مسعود رضہ سے کہا میں نے سنا ہے کہ تم نے ایسی ایسی عورتوں پر لعنت کی ہے؟" ابن مسعود نے کہا جن پر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہو کیا وجہ ہے کہ میں بھی ان پر لعنت نہ کروں اور یہ بات کتاب اللہ میں ہے" اس عورت نے کہا میں نے تو قرآن کو جو کچھ کہ دونوں دفتیوں کے مابین ہے سب پڑھ ڈالا ہے مگر اس میں مجھ کو یہ بات کہیں نہیں ملی جس کو تم کہتے ہو" ابن مسعود رضہ نے فرمایا کاش اگر تو قرآن کو پڑھتی تو ضرور اس بات کو اس میں پا لیتی کیا تو نے یہ نہیں پڑھا ہے وَمَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا ؟" اس عورت نے کہا ہاں اس کو تو بے شک پڑھا ہے" ابن مسعود رضی اللہ تعالے عنہ نے فرمایا تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی نے اس بات سے منع فرمایا ہے"۔ اور ابن سراقہ نے کتاب الاعجاز میں ابی بکر بن مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دن کہا" دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جو کہ کتاب اللہ میں نہو" ان کی یہ بات سن کر لوگوں نے دریافت کیا اچھا بتاؤ قرآن میں خیانتوں کا ذکر کہاں ہے؟" ابی بکر بن مجاہد نے کہا قولہ تعالے" لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَدْخُلُوْا بُیُوْتًا غَیْرَ مَسْکُوْنَۃٍ فِیْھَا مَتَاعٌ لَّکُمْ " اور یہی خیانتیں ہیں"۔ اور ابن برہان کہتا ہے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ کوئی چیز ایسی نہیں جو قرآن میں نہو۔ یا اس کی اصل قرآن میں ہے وہ قریب ہو یا بعید" جس شخص نے اس کو سمجھ لیا وہ سمجھ گیا اور جس نے نہیں سمجھا وہ نہ سمجھ سکا اور ایسے ہی ہر ایک شئی جس کا حکم دیا گیا ہے یا اس کو نافذ کر دیا گیا ہے وہ بھی قرآن ہی میں ہے ہاں بات یہ ہے کہ طلبگار شخص اس بات کو اپنے اجتہاد کے موافق سمجھ سکتا ہے جسقدر وہ کوشش کریگا یا جتنی سمجھ رکھتا ہوگا اسی قدر قرآن سے اس کو معلومات حاصل ہو سکے گی۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ کوئی چیز ایسی نہیں جس کا استخراج قرآن سے اس شخص کے لئے ممکن نہو جس کو خدا تعالے نے قرآن کی سمجھ عطا کی ہے یہاں تک کہ کسی شخص نے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی عمر تریسٹھ سال قرآن سے مستنبط کی ہے وہ کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے سورۃ المنافقین میں فرمایا ہے" وَلَنْ یُّؤَخِّرَ اللّٰہُ نَفْسًا اِذَا جَآءَ اَجَلُھَا" اور یہ سورۃ تریسٹھویں سورۃ ہے۔ پھر اس کے عقب میں خدا تعالے نے سورۃ التغابن کو رکھا ہے تاکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے اٹھ جانے میں مسلمانوں کا خسارہ ہونا ظاہر کرے"۔ اور ابن ابی الفضل المرسی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ قرآن نے علوم اولین اور علوم آخرین سب کو جمع کر لیا ہے مگر اس حیثیت سے کہ کوئی شخص حقیقتاً از روئے علم کے اس کا احاطہ نہیں سکتا مگر یہ کہ قرآن کے ساتھ تکلم فرمانے والا (یعنی خدا تعالے) اور پھر اس کے بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وہ بھی ماسوا ان امور کے جن کا علم خدا تعالے نے محض اپنی ہی ذات پاک کے لئے رکھا ہے۔ اور اس کے بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے علم قرآن کی میراث سادات صحابہ اور ان کے ممتاز لوگوں کو پہنچی جیسے خلفائے اربعہ رضی اللہ

تعالٰے عنہم ابن مسعود رضہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ یہاں تک کہ ابن عباس رضہ کا تو قول ہے کہ اگر میرے اونٹ باندھنے کی رسی بھی کھو جائے تو میں اُس کو کتاب اللہ تعالےٰ میں پاؤں " ازاں بعد صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس علم کی وراثت تَابِعُوْنَ بِاِحْسَانٍ (تابعین) کو پہنچی۔ اور اس کے بعد سے ہمتیں پست ہو گئیں، ارادوں میں سستی آچلی اور اہل علم میں کمزوری اور درماندگی کا اظہار ہونے لگا۔ لوگ اُن علوم وفنونِ قرانی کے حامل بننے میں کچیانے لگے جن کو صحابہ رضہ اور تابعین رحہ نے انگیز کیا تھا اور تابعین کے بعد والے علماء نے تمام علوم وفنونِ قرآن پر ایک ساتھ واقف ہونے میں خلل ڈال دیا یعنی اُنہوں نے علوم قرآن کی بہت سی نوعیں کر ڈالیں اور ہر ایک گروہ اُس کے فنون میں سے کسی ایک فن کو سنبھالنے پر متوجہ ہو گیا، کسی جماعت نے قرآن کی لغتوں کے ضبط کرنے اُس کے کلمات کی تحریر، اُس کے حروف کے مخارج اور تعداد، اور اُس کے کلمات، آیات، سورتوں، احزاب، انصاف، اور ارباع، کی تعداد اور سجدہ ہائے قرآن کا شمار، اور دس آیتوں تک اُس کے تعلیم دینے کا قاعدہ، وغیرہ محض اُس کے متشابہ کلموں کے حصر شمار، اور متماثل آیتوں کے شمار ہی پر اکتفا کیا اور قرآن کے معانی سے کوئی تعرض ہی نہ کیا اور نہ اُن فنون پر توجہ مائل کی جو کہ قرآن میں ودیعت رکھے گئے تھے۔ اور ان لوگوں کو **قراء** کے نام سے موسوم کیا گیا۔ **نحویوں** نے قرآن معرب اور مبنی اسموں، اور فعلوں، اور عامل حرفوں وغیرہ امور پر ہی دھیان کیا اور اسموں، اُن کے توابع، اقسام افعال، لازم اور متعدی، کلموں کی رسوم الخط، اور اسی کے متعلق ساری باتوں کی چھان بین سے کام لیا یہاں تک کہ اُن میں سے بعض شخصوں نے مشکلات قرآن کی تعریب کر دی اور کچھ لوگوں نے ایک ایک کلمہ کا اعراب الگ الگ بیان کیا۔ **مفسرین** کی توجہ الفاظ قرآن پر مبذول ہوئی انہوں نے اس میں ایک لفظ ایسا پایا جو کہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا لفظ دو معنوں پر دلالت کرنے والا دیکھا، پھر تیسرا لفظ دو سے زائد معنوں پر دال نظر آیا لہذا اُنہوں نے پہلے لفظ کو اُسی کے حکم پر جاری کیا اور اُس میں سے خفی لفظ کے معنی واضح کئے۔ دو یا زائد معنوں والے لفظ میں متعدد احتمالوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے بابت غور کیا۔ ہر شخص نے اپنی فکر کو استعمال کیا اور جو بات اُس کے خیال میں آئی اُسی کے مطابق کہا۔ فن اصول کے عالموں نے قرآن میں پائی جانے والی عقلی دلیلوں اور اصلی اور نظری شواہد کیجانب توجہ کی مثلاً قولہ تعالےٰ " لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا " اور اسی طرح کی دوسری بکثرت آیتیں زیر غور لائے پھر اُن سے خدا تعالےٰ کی وحدانیت اُس کے وجود، بقاء، قدم، قدرت اور علم پر دلیلوں کا استنباط کیا اور جو باتیں ذات واجب تعالےٰ کے لئے لائق نہیں تھیں اُن سے اُس کا منزہ ہونا پایہ ثبوت کو پہنچایا۔ اور اس علم کا نام علم اصول الدین رکھا۔ ایک گروہ نے خطاب قرآن کے معانی پر غور کیا اور دیکھا کہ اُن میں سے کچھ ایسے خطابات ہیں جو عموم کے مقتضی ہیں اور بعض خطابات میں خصوص کا اقتضا پایا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کی دوسری باتیں معلوم کیں اور اُس نے لغت کے احکام حقیقت ومجاز

کی قسم سے استنباط کیے اور تخصیص اخبار، نص، ظاہر، مجمل، محکم، متشابہ، امر، نہی، اور نسخ وغیرہ قیاسات استصحاب حال، اور استقراء کی انواع پر کلام کیا اور اس فن کا نام، اصول فقہ رکھا۔ اور کسی طائفہ نے قرآن کے حلال وحرام اور اُن تمام احکام پر جو اُس میں موجود ہیں محکم طریقہ سے صحیح نظر اور سچی فکر کی اور انہوں نے ان احکام کے اصول وفروع کی بنیاد ڈالی۔ اور اس بارہ میں اچھی طرح سے قول کو بسیط کیا پھر اس کا نام علم الفروع اور علم الفقہ بھی رکھا۔ اور کسی دوسرے گروہ نے اس بات کو اپنا نصب العین بنایا کہ قرآن میں اگلی قوموں اور گزشتہ صدیوں کے کون کون سے قصص موجود ہیں چنانچہ اُنہوں نے اُن کی خبروں کو نقل کیا۔ اُن کے آثار اور واقعات کی تدوین کی یہاں تک کہ دنیا کی ابتداء اور تمام چیزوں کے آغاز ہونے کا ذکر کیا اور اس فن کا نام تاریخ اور قصص رکھا۔ پھر ایک جماعت قرآن کی حکمتوں اور مثلوں۔ اور اُس کی ایسی نصیحتوں کیطرف مائل ہوئی جو کہ بڑے بڑے بہادروں کے دلوں کو لرزاں بنا دیتی ہیں اور پہاڑوں کو پارہ پارہ ہو جانے کے قریب کر دیتی ہیں پس اُنہوں نے اُس میں سے وعد۔ اور وعید۔ تحذیر۔ اور تبشیر۔ اور موت۔ ومعاد۔ نشر۔ اور حشر حساب اور عقاب۔ جنت۔ اور دوزخ۔ وغیرہ کے بیانات چُنے اور مواعظ کی فصلیں۔ اور زجر کرنے والی باتوں کے اصول ترتیب دیئے۔ اس لحاظ سے وہ لوگ خطیبوں اور واعظوں کے نام سے موسوم ہوئے۔

ایک اور گروہ نے قرآن سے تعبیر خواب کے اصول اخذ کئے اور اُس کے لئے سورۃ **یوسف** میں وارد شدہ "سات موٹی گایوں کی خواب۔ دونوں قیدیوں کے خواب۔ اور خود یوسفؑ کا آفتاب وماہتاب اور ستاروں کو خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھنا۔ اور اسی طرح کے بیانات کو دلیل راہ بنا کر کتاب اللہ سے ہر ایک رؤیا کی تعبیر کا استنباط کیا اور اگر انہیں قرآن سے کسی تعبیر کا نکالنا دشوار ہوا تو حدیث کیطرف رجوع کیا کیونکہ حدیث کتاب اللہ کی شارح ہے۔ پھر حدیث میں سے بھی تعبیر کا اخراج نہ بن پڑا تو حکمتوں اور امثال کیطرف رجوع لائے اور پھر اُنہوں نے عوام کی اُس اصلاح کیطرف نظر کی جو کہ وہ لوگ اپنی روزمرہ کے بول چال میں استعمال کرتے ہیں اور اُن کی معروف عادت کا خیال کیا کیونکہ اس کی جانب قرآن کریم نے قولہ " وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ " کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔ بعض لوگوں نے بیان میراث کی آیت میں سہام (حصوں) اور اُن کے پانیوالوں وغیرہ کا ذکر پا کر اس سے علم الفرائض کی بنیاد ڈالدی اور نصف۔ ثلث۔ رُبع۔ ثُمن۔ اور سُدس۔ وغیرہ کی تشریح سے فرائض کا حساب اور عول کے مسائل مستنبط کئے پھر اُسی آیت سے وصیتوں کے احکام کا بھی استخراج کیا۔ ایک گروہ نے قرآن کریم کی اُن واضح آیتوں میں نظر کی جن کے اندر رات۔ دن۔ چاند سورج۔ منازل شمس وقمر۔ نجوم۔ اور بروج۔ کی اعلیٰ حکمتوں پر دلالت موجود ہے اور اُن سے علم المواقیت کا استخراج کیا۔ انشا پردازوں اور شاعروں نے قرآن کے الفاظ کی جزالت، بدیع نظم، حسن سیاق۔ مبادی۔ اور مقاطع مخالص۔ اور تلوین فی الخطاب۔ اور اطناب وایجاز۔ وغیرہ امور کو پیش نظر رکھ کر اس سے علوم معانی۔ بیان اور بدیع کو اخذ کیا۔ اور ارباب اشارات اور اصحاب الحقیقت صوفیہ نے قرآن میں اپنی نظر کو جولان دیا تو

اُنہیں اُس کے الفاظ سے بہت کچھ معانی اور باریکیاں نمایاں ہوئیں جن کے انہوں نے اصطلاحی اعلام مقرر کئے اور فناء بقاء۔ حضور خوف۔ ہیبت۔ اُنس۔ وحشت۔ اور قبض و بسط یا اس کے مانند فنون کا انتخاب اور استنباط کیا۔ غرضکہ مذکورہ بالا علوم تو مسلمانوں ہی نے قرآن سے اخذ کئے ہیں اور ان کے علاوہ بھی قرآن کریم بہت کچھ دوسرے اگلے لوگوں کے علوم پر حاوی تھا مثلاً علم طب۔ علم جدل۔ ہیئت۔ ہندسہ۔ جبر و مقابلہ اور نجوم۔ وغیرہ۔ طب کا مدار قوت کو مستحکم رکھنے اور نظام صحت کی نگہداشت پر ہے اور اس کا ہونا یوں ممکن ہے کہ متضاد کیفیتوں کے تفاعل سے امزاج کا اعتدال رہے اور قرآن نے اس بات کو ایک ہی آیت میں جمع کرلیا ہے اور وہ قولہ تعالےٰ "وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا" ہے ہم نے اسی قرآن میں اُس آیت کو بھی پایا جو کہ اختلال صحت کے بعد اُس کے نظام اور جسم میں مرض پیدا ہو جانے کے بعد حدوث شفاء کا فائدہ دیتی ہے اور وہ قولہ تعالےٰ "شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ اَلْوَانُهٗ فِيْهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ" ہے۔ پھر اجسام کے علم طب پر قرآن نے قلوب کے طب کا علم بھی مزید کیا اور قولہ تعالےٰ "شِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ" کو اسپر دلیل بنایا ہے۔ علم ہیئت کا وجود یوں معلوم ہوتا ہے کہ قرآن سورتوں کے تضاعیف میں ایسی آیتیں ملتی ہیں جن میں آسمانوں اور زمینوں کے ملکوت (قوتوں) اور عالم علوی اور عالم سفلی میں پھیلائی ہوئی مخلوقات کا ذکر کیا گیا ہے۔ ہندسہ کا پتا قولہ تعالےٰ "اِنْطَلِقُوْا اِلٰى ظِلٍّ ذِيْ ثَلٰثِ شُعَبٍ۔ الآیۃ" سے ملتا ہے۔ اور علم الجدل کے متعلق قرآن کی آیتیں براہین۔ مقدمات و نتائج۔ قول بالموجب۔ اور معارضہ وغیرہ شرائط مناظرہ کی قسم سے بکثرت باتوں پر حاوی ہیں اور اس بارہ میں سب سے بڑے اصل ابراہیمؑ کا مناظرہ نمرود سے اور اُن کا اپنی قوم کے لئے حجت لانا ہے۔ اب رہا جبر و مقابلہ تو اُس کی بابت کہا گیا ہے کہ سورتوں کے اوائل میں پچھلی قوموں کی تواریخ کے متعلق مدتوں۔ برسوں۔ اور ایام کا ذکر خود اس اُمت (محمدیہ) کے بقاء کی تاریخ۔ مدت ایام دُنیا کی تاریخ۔ اور گزشتہ اور باقیماندہ مدت کا ذکر بعض کو بعض دوسرے میں ضرب دینے کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ علم نجوم کا ذکر قولہ تعالےٰ "اَوْ اَثٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ" میں ہے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کی یہی تفسیر کی ہے۔ اور قرآن میں دستکاریوں کے اصول اور اُن آلات کے نام بھی مذکور ہے۔ جن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ مثلاً خیاطت (سلائی) کا ذکر قولہ تعالےٰ "وَطَفِقَا يَخْصِفٰنِ" میں آہنگری کا تذکرہ قولہ تعالےٰ "اٰتُوْنِيْ زُبَرَ الْحَدِيْدِ" "وَاَلَنَّا لَهُ الْحَدِيْدَ" میں۔ بناء (معماری) کا تذکرہ بہت سی آیتوں میں آیا ہے۔ اور درودگری (نجاری) کا تذکرہ قولہ تعالےٰ "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا" میں سوت کاتنے میں بیان قولہ "نَقَضَتْ غَزْلَهَا" میں بُننے کا تذکرہ قولہ تعالےٰ "كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوْتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا" میں کاشتکاری کا بیان قولہ تعالےٰ "اَفَرَءَيْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ الآیۃ" میں شکار کا بیان متعدد آیتوں میں غوطہ خوری کا ذکر "كُلَّ بَنَّآءٍ وَّغَوَّاصٍ" "وَتَسْتَخْرِجُوْا مِنْهُ حِلْيَةً" میں زرگری کا تذکرہ قولہ تعالےٰ "وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوْسٰى مِنْ بَعْدِ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا" میں شیشہ اور کانچ کا بیان قولہ تعالےٰ "صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِيْرَ" اور

قولہ "اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَۃٍ" میں خشت پختہ بنانے کا بیان قولہ تعالےٰ "فَاَوْقِدْ لِیْ یَا هَامَانُ عَلَی الطِّیْنِ" میں ہوا ہے۔ جہاز رانی کا ذکر قولہ اَمَّا السَّفِیْنَۃُ۔ الآیہ میں کتابت کا ذکر عَلَّمَ بِالْقَلَمِ" میں۔ نان بزی کا ذکر قولہ اَحْمِلُ فَوْقَ رَاْسِیْ خُبْزًا" میں۔ کھانا پکانے کا تذکرہ قولہ "بِعِجْلٍ حَنِیْذٍ" میں۔ اور دھونے اور کپڑا چھانٹنے کا بیان قولہ تعالےٰ "وَثِیَابَكَ فَطَهِّرْ" میں آیا ہے اور قولہ تعالےٰ "قَالَ الْحَوَارِیُّوْنَ" میں کیونکہ وہ لوگ دھوبی ہی تھے۔ قصابوں کا ذکر قولہ "اِلَّا مَا ذَكَّیْتُمْ" میں۔ خرید و فروخت کا تذکرہ کئی آیتوں میں۔ رنگریزی کا بیان قولہ "صِبْغَۃَ اللّٰہِ" میں۔ اور قولہ "جُدَدٌ بِیْضٌ وَحُمْرٌ" میں۔ سنگ تراشی کا ذکر قولہ "وَتَنْحِتُوْنَ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا" میں۔ تول ناپ کا بیان متعدد آیات میں۔ اور تیر اندازی کا بیان قولہ "وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ" اور قولہ "وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّۃٍ" میں آیا ہے۔ اور قرآن شریف میں آلات کے اسماء۔ طرح طرح کے کھانے اور پینے کی چیزوں کے نام اور منکوحات کے اسماء اور تمام وہ چیزیں جو اب تک کائنات میں واقع ہو چکی ہیں اور آئندہ واقع ہوں گی اُن سبھوں کا تذکرہ بھی آیا ہے اور وہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ قولہ تعالےٰ "مَا فَرَّطْنَا فِی الْكِتَابِ مِنْ شَیْءٍ" بالکل درست اور بجا ہے۔" الخ یہاں تک خلاصہ المرسی کا کلام نقل کیا گیا۔ اور ابن سراقہ قرآن کے وجوہ اعجاز میں سے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُس میں خدا تعالےٰ نے اعداد حساب۔ جمع تقسیم۔ ضرب۔ موافقت۔ تالیف۔ مناسبت تنصیف اور مضاعفت کا بیان فرمایا ہے تاکہ اس بات کے ذریعہ سے علم حساب کے عالموں کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اپنے قول میں صادق ہونے کا علم ہو جائے اور وہ جان لیں کہ فی الواقع قرآن خود اُن کا کلام نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اُن لوگوں میں سے نہ تھے جنھوں نے اہل علم اور فلاسفروں کی صحبت اُٹھائی ہو اور حساب و ہندسہ جاننے والے علماء سے فیض حاصل کیا ہو۔" اور علامہ راغب کہتا ہے جس طرح پر کہ خدائے پاک نے ہمارے نبی محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر تمام انبیاء علیہم السلام کی نبوت کو ختم اور اُن کی شریعتوں کو آپ کی شریعت کے وسیلہ سے ایک وجہ پر منسوخ اور دوسری وجہ پر آپ کی شریعت کو اُن کی شریعتوں کی تکمیل و تمیم کرنے والی بنایا ہے اُسی طرح آپ پر نازل کی گئی کتاب کو بھی تمام انبیائے سابقین علیہم پر بھیجی ہوئی کتابوں کے ثمرہ پر شامل فرمایا ہے۔ اور اس کے متعلق اپنے قول "یَتْلُوْا صُحُفًا مُطَهَّرَۃً فِیْهَا كُتُبٌ قَیِّمَۃٌ" کے ساتھ لوگوں کو متنبہ بھی کر دیا ہے۔ اور خدا تعالےٰ نے اس کتاب کریم کا ایک معجزہ یہ مقرر فرمایا ہے کہ وہ باوجود کمی حجم کے بہت کثیر معنی پر متضمن ہے اور اُن معانی کی کثرت کا یہ عالم ہے کہ انسانی عقلیں اُن کے شمار میں لانے اور دنیوی آلات اُن کو پوری طرح جمع کر لینے میں قاصر ہیں چنانچہ پروردگار کریم اپنے قول "وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَۃٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ یَمُدُّہٗ مِنْ بَعْدِہٖ سَبْعَۃُ اَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللّٰہِ" میں اسی بات کی اطلاع دیتا ہے اور اس لحاظ سے قرآن شریف اگرچہ اس صفت کا حائز ہے کہ اپنی جانب نظر کرنے والے کو کسی نور کے دکھانے سے اور کوئی

نفع پہنچانے سے خالی نہیں رہنے دیتا پھر بھی اس کی یہ حالت ہے :-

كَالْبَدْرِ مِنْ حَيْثُ الْتَفَتَّ رَأَيْتَهُ	جیسے کہ چاند اُس کو تم جس طرف سے بھی دیکھو ضرور وہ
يُهْدِي إِلَى عَيْنَيْكَ نُوْرًا ثَاقِبًا	تمہاری آنکھوں کو ایک شفاف اور ثاقب نور بطور ہدیہ کے دیگا
كَالشَّمْسِ فِي كَبِدِ السَّمَآءِ وَضَوْءُهَا	یا جسطرح کہ آفتاب آسمان کے وسط میں ہے اور اُس کی
يَغْشَى الْبِلَادَ مَشَارِقًا وَّمَغَارِبًا	روشنی روئے زمین کو مشرق و مغرب تک اپنی نورانی چادر

میں ڈھانپے ہے۔

اور **ابو نعیم** وغیرہ لوگوں نے **عبد الرحمن بن زیاد بن نعم** سے روایت کی ہے اُس نے کہا "موسیٰ علیہ السلام سے کہا گیا کہ اے موسیٰ کُتُب سماوی میں احمد صلے اللہ علیہ وسلم کی کتاب بمنزلہ ایک ایسے برتن کے ہے جس میں دودھ بھرا ہو اور تم جسقدر اُسے متھو اسی قدر اس کا مکھن نکالتے جاؤ" **قاضی ابوبکر بن العربی** نے کتاب **قانون التاویل** میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے علوم پچاس علم۔ چار سو علم سات ہزار علم۔ اور ستر ہزار علم ہیں اور یہ آخری تعداد کلمات قرآن کی عدد کو چار میں ضرب دینے سے ہوئے ہی اس لئے کہ ہر ایک کلمہ کا ایک ظاہر۔ ایک باطن۔ ایک حد۔ اور ایک مطلع پایا جاتا ہے اور یہ مطلق امر ہے کہ اس میں کسی ترکیب یا اُن روابط کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا ہے جو کہ اُن کلمات کے مابین پائے جاتے ہیں کیونکہ اُن کا شمار نہیں ہو سکتا اور اُن کی تعداد کا علم خدا تعالے کے سوا کسی کو نہیں ہے"۔ وہ کہتا ہے "قرآن کی اُمّ العُلُوم تین باتیں ہیں (۱) توحید (۲) تذکیر (یاد دہانی) اور (۳) احکام۔ **توحید** میں مخلوقات کی معرفت اور خالق جلّ شانہ کی معرفت اُس کے اسماء صفات۔ اور افعال کے ساتھ داخل ہوتی ہے **تذکیر** میں وعد وعید جنت۔ دوزخ۔ اور صفائی ظاہر و باطن۔ یہ باتیں شامل ہیں۔ اور **احکام** میں سے تمام شرعی تکلیفیں (فرائض اور واجبات)۔ منافع اور مضرتوں کی تبئین (توضیح) امر۔ نہی۔ اور ندب (مستحبات) ہیں۔ اور اسی وجہ سے سورۃ **الفاتحہ** اُمّ القرآن کہلائی کیونکہ اُس میں یہ تینوں امور اور قسمیں پائی جاتی ہیں۔ اور سورۃ **الاخلاص** کے ثُلث قرآن کہے جانے کا سبب یہ ہے کہ وہ اقسام ثلثہ سے صرف ایک ہی قسم یعنی توحید کے بیان پر مشتمل ہے۔ اور **ابن جریر** کا قول ہے کہ قرآن تین چیزوں پر مشتمل ہے (۱) توحید۔ (۲) اخبار۔ اور (۳) مذاہب۔ اور اس لئے سورۃ **الاخلاص** ثلث قرآن ہے۔ کیونکہ وہ پوری توحید پر شامل ہے **علی بن عیسیٰ** کہتا ہے کہ قرآن کا شمول **تیس** چیزوں پر ہے۔ اعلام۔ تشبیہہ۔ امر۔ نہی۔ وعد۔ وعید۔ وصف جنت۔ و دوزخ اسم اللہ۔ اُس کے صفات۔ اور اُس کے افعال کے اقرار کی تعلیم۔ اور اُس کی نعمتوں کے اعتراف کی تعلیم۔ مخالفین کے مقابلہ میں احتجاج (حجت لانا)۔ ملحدین کا رد۔ رغبت۔ رہبت۔ خیر۔ شر۔ حُسن۔ اور قبح کا بیان حکمت کی توصیف۔ معرفت کی فضیلت۔ نیک لوگوں کی مدح۔ بدکاروں کی مذمت۔ اور تسلیم۔ تحسین۔ توکید اور تقریع کا بیان۔ اور بُرے اخلاق اور شریف آداب کا بیان"۔ **شیدلہ** کا قول ہے کہ "اور باعتبار تحقیق وہی

تین باتیں جن کا بیان ابن جریر نے کیا ہے وہ ان سب مذکورہ بالا امور پر بلکہ اُن سے اور دو چند باتوں پر بھی شامل ہیں اس لئے کہ قرآن کے عجائبات اور راک اور حصر میں نہیں آ سکتے؟ اور میں کہتا ہوں کہ بے شک کتاب اللہ العزیز ہر ایک شئی پر مشتمل ہے۔ انواع علوم کو لیجیے تو اُس میں کوئی ایسا باب یا مسئلہ جو کہ اصل الاصول ہو اس طرح کا نہیں ملتا کہ قرآن میں اُس پر دلالت کرنے والی بات نہ موجود ہو۔

عجائبِ مخلوقات کا ذکر اُس میں ہے۔ اور آسمانوں اور زمین کی مخفی قوتوں کا بیان اُس میں۔ اُفقِ اَعلٰے اور تحتَ الثَّریٰ میں جو بات پائی جاتی ہے اُس کے ذکر سے بھی قرآن خالی نہیں۔ ابتدائے آفرینش کا بیان اس میں ہے۔ نامی نامی رسولوں اور فرشتوں کے نام وہ بتاتا ہے۔ گزشتہ اقوام کے قصّوں کا ماحصل اور اُن کی جان قرآن نے بیان کر دی ہے مثلاً آدم علیہ السلام اور شیطان کا قصّہ جب کہ وہ جنّت سے نکالے گئے۔ اور جب کہ اُن کے اُس بیٹے کا معاملہ پیش آیا جس کا نام آدم ع نے عبد الحارث رکھا تھا۔ ادریس ع کے آسمان پر اُٹھائے جانے کا حال۔ قوم نوح ع کے دریا برد کئے جانے کا ماجرا۔ قوم عاد اولیٰ کا قصّہ۔ اور قوم عاد ثانیہ کا ذکر۔ قوم ثمود۔ ناقہ (اونٹنی) صالح ع۔ قوم یونس ع۔ قوم شعیب ع۔ اور اوّلین و آخرین۔ اور قومِ لوط ع۔ اور صحاب الرّس۔ کے حالات۔ ابراہیم علیہ السلام کے اپنی قوم سے مجادلہ۔ اور نمرود سے مناظرہ کرنے کا حال مع اُن باتوں کے جو کہ ابراہیم ع کے اپنے فرزند اسمٰعیل ع اور اُن کی ماں بی بی ہاجرہ کو وادی بطحا (مکہ) میں مقیم بنانے اور بیت اللہ تعمیر کرنے کے متعلق ہیں نہایت اختصار کے ساتھ مگر پورا پورا بیان ہوا ہے۔ ذبیح کا قصّہ۔ یوسف ع کا قصّہ نہایت ہی بسط و تفصیل کے ساتھ۔ موسیٰ ع۔ کی پیدائش اُن کے دریا میں ڈالے جانے۔ قبطی کو قتل کرنے۔ شہر مدین کو جانے۔ شعیبؑ کی بیٹی سے نکاح کرنے۔ خدا تعالےٰ سے کوہ طور کے پہلو میں کلام کرنے۔ فرعون کیطرف آنے۔ اور فرعون کے خروج۔ اور موسیٰ ع کے دشمن کو دریا میں غرق کر دیئے جانے کا قصّہ بیان ہوا ہے۔ پھر گوسالہ کا قصّہ ہے اور اُن لوگوں کا ذکر آیا ہے جن کو ہمراہ لیکر موسیٰ خدا تعالےٰ سے ہم کلام ہونے گئے تھے اور اُن لوگوں کو بجلی نے ہلاک کر دیا۔ مقتول شخص اور اُس کے بارہ میں گا کو ذبح کئے جانے کا تذکرہ بھی قرآن میں ہے۔ خضر علیہ السلام اور موسیٰ ع کی ملاقات اور مصاحبت کا ذکر۔ اور موسیٰ ع کے جبار لوگوں سے لڑنے کا بیان۔ اور اُن لوگوں کا حال جو کہ زمین کی ایک سُرنگ میں ہو کر ملک چین کیطرف چلے گئے تھے۔ طالوت اور داؤد ع کا قصّہ جالوت کے ساتھ اور جالوت کے فتنہ کا ذکر۔ سلیمان ع کا قصّہ اور اُن کا ملک سَبا کی ملکہ کے ساتھ ملنا اور اُسے آزمانا۔ اُن لوگوں کا قصّہ جو کہ طاعون سے بھاگنے کے لئے ملک چھوڑ کر نکلے تھے پھر اللہ پاک نے اُن کو موت دیدی اور اُس کے بعد اُنہیں پھر زندہ کیا۔ ذی القرنین کا قصّہ اُس کے مشرق و مغرب آفتاب تک جانے کا اور سد بنانے کا حال۔ ایوب ع ذِالکفل ع اور الیاس ع کا قصّہ۔ مریم ع اور اُن کے عیسیٰ ع کو جننے کا قصّہ اور عیسیٰ ع کی رسالت۔ اور اُن کے آسمان پر اُٹھائے جانے کا بیان۔ زکریا ع اور اُن کے فرزند یحییٰ کا حال۔ اصحاب الکہف کا قصّہ۔ اصحاب الرقیم کا ماجرا۔ بُخت نصر۔ اور اُن

دونوں آدمیوں کے قصے جن میں سے ایک شخص باغ کا مالک تھا۔ اصحاب جنت کا حال۔ مومن آل یاسین کا ذکر اور اصحاب الفیل کا قصہ بھی قرآن میں موجود ہے اور اس میں ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی شان میں ابراہیم کی دعا۔ اور عیسیٰ علیہ السلام کی بشارت مذکور ہے۔ اور آپ کی بعثت۔ اور ہجرت کا تذکرہ ہے۔ اور آپ کے غزوات میں سے سورۃ البقر میں سریۃ ابن الحضرمی کا۔ سورۃ الانفال میں غزوۂ بدر کا سورۃ آل عمران میں اُحد اور بدرِ صغریٰ کے غزوات کا۔ سورۃ احزاب میں غزوۂ خندق کا سورۃ الفتح میں غزوہ حدیبیہ سورۃ الحشر میں غزوۂ بنی النضیر اور سورۃ توبہ میں حنین اور تبوک کے غزوات مذکور ہیں۔ اور سورۃ المائدہ میں حجۃ الوداع۔ اور آپ کے بی بی زینب بنت جحش رضی اللہ عنہ سے نکاح کرنے کا ذکر ہے۔ اور آپ کی سریہ کے آپ پر حرام ہونے اور آپ کی بیویوں کا آپ پر تظاہر۔ افک کا قصہ۔ اسراء۔ چاند کے دوپارہ ہونے۔ اور یہودیوں کے آپ پر سحر کرنے کا قصہ بھی قرآن میں مذکور ہے اور قرآن ہی میں انسان کی آفرینش کے ابتدا سے اُس کی موت تک کے حالات۔ موت کی اور قبض روح کی کیفیت۔ قبض کے بعد روح سے جو سلوک ہوتا ہے اُس کا بیان اور روح کو آسمان کی طرف چڑھا دیئے جانے کا ذکر پھر یہ بیان کہ مومن روح کے لئے ابواب رحمت کھل جاتے ہیں اور کافر روح کو آسمان سے نیچے ڈال دیا جاتا ہے۔ اور عذاب قبر۔ سوالِ قبر۔ اور ارواح کی جائے قرار کا بھی بیان اُس میں پایا جاتا ہے۔ قیامت کے بڑے بڑے آثار مثلاً عیسیٰ کا نزول۔ دجّال کا نکلنا۔ یاجوج ماجوج دابۃ الارض۔ اور دُخان کا نمایاں ہونا۔ قرآن کا اُٹھ جانا۔ زمین کا دھنس جانا۔ آفتاب کا اُلٹے مغرب سمت سے نکلنا۔ اور دروازہ توبہ کا بند ہو جانا۔ یہ سب امور بھی اُس میں مذکور ہیں۔ پھر تین مرتبہ صور کے پھونکے جانے سے تمام مخلوق کا دوبارہ زندہ ہونا کہ اُن میں سے پہلا نفخہ فزع کا۔ دوسرا نفخہ صعق کا۔ اور تیسرا نفخہ قیام کا ہوگا۔ اور حشر۔ نشر۔ موقف کے اہوال۔ تپش آفتاب کی سختی۔ عرش۔ میزان۔ حوض۔ اور صراط۔ وغیرہ کے حالات۔ ایک گروہ کا حساب ہونے اور دوسرے گروہ کا حساب ہونے اور دوسرے گروہ کے بے حساب وکتاب چھوٹ جانے کا ذکر۔ اعضاء کی شہادت (گواہی) اعمال ناموں کا داہنے اور بائیں ہاتھوں میں دیا جانا۔ اور پس پشت رکھا جانا۔ اور شفاعت۔ اور مقام محمود کے کوائف۔ جنت اُس کے دروازوں اور اُس کی نہروں درختوں پھلوں۔ زیوروں۔ برتنوں۔ اور درجوں کا مشرح حال اور دیدار الٰہی حاصل ہونے کی بشارت اور کیفیت۔ پھر دوزخ۔ اس کے دروازوں۔ اور جو کچھ اُس میں آگ کے دریا اور انواع واقسام عذاب اور سزا دہی کے طریقے ہیں۔ اور زقوم۔ اور گرم پانی وغیرہ کا دل کو مضطرب اور خائف بنا دینے والا حال بیان ہوا ہے اور قرآن ہی میں خدا تعالےٰ کے تمام اسماء حسنیٰ بھی ہیں جیسا کہ ایک حدیث میں وارد ہوا ہے اور خدا تعالےٰ کے مطلق ناموں سے قرآن میں ایک ہزار نام ہیں۔ پھر نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے سب نام قرآن ہی میں پائے جاتے ہیں۔ ستر سے چند زائد ایمان کے شعبے۔ اور تین سو پندرہ اسلام کے قوانین (شریعتیں) یہ سب بھی قرآن ہی میں ہیں۔ کبائر کی تمام انواع کا بیان قرآن ہی سے نکلا ہے اور بہت سے چھوٹے گناہوں کو بھی قرآن نے

بیان کر دیا ہے۔ اور قرآن ہی میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے وارد ہونے والی ہر ایک حدیث کی تصدیق پائی جاتی ہے
غرض کہ اس کے سوا اور بہت سی باتیں ہیں کہ ان کا بیان کئی ایک مجلد کتابوں میں ہو سکے کا یہ مختصر اُس کے
لائق نہیں۔ اور بہت سے لوگوں نے اُن باتوں کے متعلق جو کہ احکام کی قسم سے قرآن میں پائے جاتے
ہیں جُدا جُدا اور مستقل کتابیں بھی لکھ ڈالی ہیں۔ جیسے قاضی اسمٰعیل۔ ابی بکر بن العلاء۔ ابی بکر الرازی۔
الکیا الہراسی۔ ابی بکر بن العربی۔ عبد المنعم بن القرس۔ اور ابن خویز منداد۔ اور کچھ دوسرے لوگوں
نے قرآن کے اندر پائی جانے والی علم باطن کی باتوں پر مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں۔ ابنِ برجان نے ایک
مستقل کتاب ایسی آیتوں کے متعلق لکھی ہے جو حدیثوں کی معاضدت پر متضمن ہیں۔ اور خود میں نے ایک
کتاب۔ "الاکلیل فی استنباط التنزیل" نامی تالیف کی ہے جس میں ہر ایک ایسی آیت درج کر دی
ہے کہ اُس سے کوئی فقہی۔ اصولی۔ یا اعتقادی مسئلہ مستنبط ہوتا ہے اور بعض آئتیں، اس کے سوا ایسی
بھی درج کی ہیں جو نہایت مفید اور اس نوع میں اجمالاً بیان کئے ہوئے مطالب کی شرح کے قائم مقام ہیں
اور جو شخص اُن امور پر واقفیت حاصل کرنے کا آرزومند ہو اُسے اس کتاب کی طرف رجوع لانا چاہئے۔

فصل: امام غزالی اور دیگر نامی علماء کا بیان ہے۔ قرآن میں احکام کی آئتیں پانچ سو ہیں۔ اور بعض
علماء نے صرف ایک سو پچاس آئتیں ہی بیان کی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ شاید اِن لوگوں کی مراد اُن ہی آیتوں سے
ہے جن میں احکام کی تصریح کر دی گئی ہے کیونکہ قصص اور امثال وغیرہ کی آیتوں سے بھی تو اکثر احکام مستنبط
ہوتے ہیں شیخ عزالدین بن عبد السلام کتاب الامام فی ادلۃ الاحکام میں لکھتے ہیں کہ قرآن کی بیشتر
آئتیں اس طرح کے احکام سے خالی نہیں ہیں جو عمدہ آداب اور اچھے اخلاق پر مشتمل ہوں اور پھر کچھ آئتیں
اس طرح کی ہیں جن میں احکام کی تصریح کر دی گئی ہے اور بعض آیات اس قسم کی ہیں کہ ان میں سے احکام
استنباط کے طریقہ پر ماخوذ ہوتے ہیں اور یہ استنباط یا اس طور پر ہوتا ہے کہ ایک آیت کو دوسری آیت
کے ساتھ ضم کر کے ایک بات کا پتا نکالا جائے جیسے کہ قولہ تعالے۔ "وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ" سے
کفار کے نکاحوں کی صحت اور قولہ تعالے "فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ۔ تا قولہ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ
مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ الآیۃ" سے حاجتِ غسل رکھنے والے کے روزہ کی صحت معلوم ہوتی ہے
اور یا وہ استنباط خود اُسی ایک آیت سے کر لیا جاتا ہے جس طرح کمتر مدتِ حمل چھ ماہ ہونے کا استنباط قولہ
تعالے "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ" سے کیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے اور کبھی احکام پر صیغہ امر کے ساتھ
استدلال کیا جاتا ہے اور یہ ظاہر صورت ہے اور کسی وقت اخبار کے ساتھ جیسے "أُحِلَّ لَكُمْ" "حُرِّمَتْ
عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ"۔ "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ"۔ اور گاہے اُس چیز کے ساتھ احکام پر استدلال ہوتا ہے جس کا
ترتب فوراً یا آئندہ زمانہ میں نیکی۔ بدی۔ اور نفع۔ ونقصان کی قسم سے اُس معاملہ پر مقرر کیا گیا ہو۔ اور شارع علیہ
السلام نے اس بارہ میں بکثرت نوعیں قرار دی ہیں تاکہ خدا کے بندوں کو تعمیل احکام کیطرف رغبت دلائی جائے

اور اُن کو خوف دلا کر احکام کا پابند کیا جائے اور مختلف طریقوں سے حکم کا بیان کر کے اُسے اُن کی افہام سے قریب بنایا جائے۔ چنانچہ ہر ایک ایسا فعل کہ شرع نے اس کے کرنے والے کی عظمت یا مدح کی ہے یا اُس فعل یا اُس کے فاعل کو پسند فرمایا ہے۔ یا اُس فعل کو اپنی مرضی کا کام یا اُس کے کرنیوالے کو محبوب و پسندیدہ بنایا ہے۔ یا اُس کے کرنے والے کی صفت راست روی یا برکت۔ یا خوبی کے ساتھ کی ہے۔ یا اُس فعل کی یا اُس کے فاعل کی قسم کھائی ہے مثلاً شفع۔ وتر۔ مجاہدین کے گھوڑوں۔ اور نفس لوامہ کی قسم کھائی ہے۔ یا اُس کو اس امر کا سبب قرار دیا ہے کہ اللہ پاک اُس کے کرنیوالے بندہ کو یاد کیا کرتا ہے یا اُس سے محبت رکھتا ہے۔ یا اُسے عاجل یا آجل ثواب دیتا ہے یا اُسے بندہ کے خدا تعالےٰ کی شکر گزاری کرنے۔ یا خدا تعالےٰ کے بندہ کو ہدایت فرمانے۔ یا خدا تعالےٰ اس فعل کے فاعل سے راضی ہونے۔ یا اُس کے گناہوں کو معاف کرنے اور اُس کی برائیوں کا کفارہ کر دینے کا وسیلہ اور ذریعہ قرار دیا ہے۔ یا یہ کہ اُس نے وہ فعل قبول کر لیا ہے۔ یا یہ کہ خدا تعالےٰ اُس فعل کے فاعل کی نصرت کی ہے۔ یا اُس کو کوئی بشارت دی ہے۔ یا اُس کے فاعل کو خوبی کے ساتھ موصوف بنایا ہے یا فعل ہی کا وصف معروف ہونے کے ساتھ کیا ہے۔ یا اُس کے فاعل سے حزن اور خوف کی نفی کر دی ہے یا اُس سے امن دہی کا وعدہ فرمایا ہے۔ یا اس کو فاعل کی ولایت کا سبب قرار دیا ہے۔ یا اس بات کی خبر دی ہے کہ رسول نے اُس شئی کے حصول کی دعا فرمائی۔ یا اُس شئی کا وصف یوں کیا ہے کہ اُس کو قربت (موجب ثواب) بتایا ہے۔ اور یا اُس کو کسی مدح کی صفت سے موصوف کیا ہے۔ جیسے حیات۔ نور۔ اور شفاء سے اور یہ باتیں اُس فعل کی ایسی مشروعیت پر دلیل ہے جو کہ وجوب اور ندب کے مابین مشترک ہے۔ اور ہر ایک ایسا فعل کہ شارع نے اُس کے ترک کر دینے کی طلب کی ہو یا اُس کی مذمت اور یا اُس کے فاعل کی مذمت کی ہو۔ یا اُس کے فاعل پر خفگی کا اظہار کیا ہو۔ یا اُس پر عتاب فرمایا ہو۔ یا اُس کو لعنت کی ہو۔ یا اُس فعل اور اُس کے فاعل کی محبت اور اُس سے راضی ہونے کی نفی فرمائی ہو۔ یا اُس فعل کے فاعل کو بہائم۔ اور شیاطین کے مشابہ بنایا ہو۔ یا اُس فعل کو ہدایت پانے اور درجہ قبولیت حاصل کرنے سے مانع قرار دیا ہو۔ یا اُس کا وصف کسی برائی اور کراہت کے ساتھ فرمایا ہو۔ یا یہ کہ انبیاء عہ نے اُس کام کو کرنے سے خدا کی پناہ مانگی۔ اور اُسے برا خیال کیا ہو۔ یا وہ فعل نفی فلاح کسی جلد یا دیر میں آنیوالے عذاب۔ کسی ملامت گمراہی۔ اور معصیت کا سبب بنایا گیا ہو۔ یا اُس کی توصیف خبث حبس اور نجس ہونے کے ساتھ کی گئی ہو۔ یا اُس کو فسق۔ یا اثم ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہو۔ یا کسی اثم یا ناپاکی۔ یا لعنت یا غضب۔ یا زوال نعمت۔ یا حلول نقمت کا سبب بتایا گیا ہو۔ یا وہ فعل سزاؤں میں سے کسی سزا پانے۔ یا کسی سنگدلی۔ یا کسی خسارہ۔ یا ارتہان نفس کا موجب ٹھیرایا گیا ہو۔ یا اُس کو معاذ اللہ خدا تعالےٰ کی عداوت اُس سے لڑائی پر آمادگی ظاہر کرنے۔ یا اُس سے استہزاء اور مذاق کرنے کا سبب بتایا گیا ہو۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ نے اُس فعل کو اس بات کا سبب قرار دیا ہو کہ جس کے باعث وہ اُس کے کرنے والے کو بھول جاتا ہے یا خود خداوند پاک نے اپنی ذات کو اُس کام پر صبر کرنے۔ یا اُس کی برداشت فرمانے۔ یا اُس سے درگزر کرنے

کے وصف سے موصوف فرمایا ہو۔ یا اُس کام سے توبہ کرنے کی دعوت دی ہو۔ یا اُس کام کے کرنیوالے کو کسی خُبث یا احتقار سے موصوف کیا ہو یا اس کام کی نسبت شیطانی کام کیطرف فرمائی ہو یا یہ فرمایا ہو کہ شیطان اس کام کو کرنے والے کی نظر میں زینت دیتا۔ یا وہ اُس کام کے فاعل کا دوست ہوتا ہے۔ یا یہ کہ خدا تعالےٰ نے اس فعل کو کسی مذمّت کی صفت سے موصوف بنایا ہو جیسے اُسکا ظلم۔ یا بغی۔ یا عُدوان۔ یا اثم۔ اور یا مرض ہونا بیان کیا ہو۔ یا انبیاء ع نے اُس فعل سے بَری رہنے کی خواہش کی ہو۔ یا اُس کے فاعل سے دور رہنے کی کوشش فرمائی ہو۔ اور یا خدا تعالےٰ کے حضور میں اُس کام کے کرنیوالے کی شکایت فرمائی ہو۔ یا اُس کے فاعل سے عداوت کا اظہار کیا ہو۔ یا اُس پر افسوس اور رنج کرنے سے منع فرمایا ہو۔ یا وہ فعل دیر یا سویر اُس کے فاعل کی ناکامی اور زیاں کاری کا سبب ٹھیرایا گیا ہو۔ یا یہ کہ اس فعل پر جنّت سے محروم رہنے کا ترتّب کیا گیا ہو۔ یا اُس کا فاعل عدوّ اللہ بنایا گیا ہو۔ یا یہ کہ خدا تعالےٰ کو اُس فاعل کا دشمن بیان کیا گیا ہو۔ یا اُس کے فاعل کو خدا تعالےٰ اور اُس کے رسول سے جنگ کرنے کا علم دلایا گیا ہو۔ یا یہ کہ اُس فعل کے فاعل نے غیر کا گناہ خود اُٹھالیا ہو۔ یا اُس کام کے بارہ میں کہا گیا ہو کہ یہ بات سزاوار نہیں۔ یا نہیں ہوتی۔ یا یہ کہ اس فعل کی نسبت سوال کرنے کیوقت اُس سے پرہیزگاری کا حکم دیا گیا ہو۔ یا اُس کے مُضاد کام کرنے کا حکم ہوا ہو۔ یا اُس کام کے فاعل سے جُدائی اختیار کرنیکا حکم دیا ہو۔ یا اُس کام کے کرنے والوں نے آخرت (نتیجہ) میں ایک دوسرے پر لعنت کی ہو۔ یا اُن میں ایک دوسرے سے بَری الذمہ بنا ہو۔ یا اُن میں سے ہرایک نے دوسرے پر بددعا کی ہو۔ یا شارع ع نے اُس کام کے فاعل کو ضلالت کے ساتھ موصوف کیا ہو۔ یا یہ کہا ہو کہ وہ کام خدا تعالےٰ کے نزدیک یا اُس کے رسول اور اصحاب کے نزدیک کوئی شئی نہیں ہے۔ یا شارع ع نے اُس فعل سے اجتناب کرنا فلاح کا سبب قرار دیا ہو۔ یا اُسے مسلمانوں کے مابین عداوت اور دشمنی ڈالنے کا سبب ٹھیرایا ہو۔ یا کہا گیا ہو کہ کیا تو باز رہنے والا ہے؟ (یعنی اس کام سے) یا انبیاء علیہم السلام کو اُس کام کے فاعل کے لئے دُعا کرنے سے منع کیا گیا ہو۔ یا اُس فعل پر کسی اِبعاد۔ یا طرد کا ترتّب ہوا ہو۔ یا اُس کے کرنے والے کے لئے قتل کا لفظ۔ یا قَاتَلَهُ اللّٰهُ کا لفظ کہا ہو۔ یا یہ خبر دی ہو کہ اُس فعل کے فاعل سے خدا تعالےٰ قیامت کے دن کلام نہ فرمائیگا اور اُس کیطرف نظر نہ کریگا۔ اور اُسے پاک نہ فرمائیگا۔ اور اُس کے عمل کو درست نہ کریگا۔ اور اُس کے حیلہ کو چلنے نہ دیگا۔ یا اُس کو فلاح نہ ملے گی۔ یا اُس پر شیطان کو مُسلّط کئے جانے کا اعلام کیا ہو۔ یا اُس فعل کو اُس کے فاعل کے ازاغتِ قلب کا سبب۔ یا اُس کے خدا کی نشانیوں کیطرف سے پھیر دینے کا باعث۔ اور اُس سے عِلّتِ فعل کا سوال ہونے کا موجب ٹھیرایا ہو اس لئے کہ یہ بات فعل سے منع کرنے پر دلیل ہے۔ اور اس کی دلالت بہ نسبت صرف کراہت پر دلالت کرنے کے ظاہر تر ہے۔ اور اباحت کا فائدہ حلال بنانے کے لفظ اور جُناح۔ اثم۔ حَرَج۔ اور مواخذۃ کی نفی سے اُٹھایا جاتا ہے اور اس کام کے بارہ میں اجازت ملنے۔ اُس کو معاف کر دیئے جانے۔ اور اعیان میں جو منافع ہیں اُن کا احسان ماننے۔ اور اُس کے حرام بنانے سے سکوت کرنے۔ اور اس بات کی خبر دیکر کہ وہ چیز ہمارے

لئے پیدا کی گئی یا بنائی گئی ہے اُس شئی کو حرام بنانے والے پر ناپسندیدگی ظاہر کرنے سے۔ اور ہمارے قبل والوں کے فعل کی خبر دینے سے مگر یوں کہ اُن کی اُس فعل پر کوئی مذمت نہ کی ہو۔ پس اگر شارع کے خبر دینے کے ساتھ کوئی مدح مُقترن ہو تو وہ مدح اُس فعل کے وجوباً یا استحباباً مشروع ہونے پر دلالت کریگی۔ اور یہاں تک شیخ **عزالدین** بن عبدالسلام کا قول تمام ہوگیا۔ اور شیخ **عزالدین** کے سوا کسی اور شخص کا بیان ہے کہ کبھی حکم کا استنباط سکوتِ (شارع) سے بھی ہوتا ہے اور اس بارہ میں ایک جماعت نے قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالٰے نے **اٹھارہ** جگہوں میں انسان کا ذکر فرمایا اور کہا ہے کہ وہ مخلوق ہے اور قرآن کا ذکر **چوّن** مواضع میں کیا ہے مگر ایک جگہ بھی اُسے مخلوق نہیں بتایا۔ اور پھر جس وقت انسان اور قرآن کا ذکر ایک ہی جگہ میں اکٹھا کیا تو اُس وقت بھی اُن کے بیان میں مغائرت کر دی چنانچہ فرمایا ہے "اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ"۔ + ۸۲ء

نوع چھیاسٹھ امثال قرآن

امام **ابوالحسن** ماوردی جو کہ ہمارے کبار اصحاب میں سے ہیں اُنہوں نے اس نوع کے متعلق ایک جداگانہ کتاب تصنیف کی ہے اللہ تعالٰے فرماتا ہے "وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِیْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ"۔ اور ارشاد کرتا ہے "وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا اِلَّا الْعٰلِمُوْنَ"۔ اور **بیہقی** نے **ابی ہریرہ** رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "بے شک قرآن پانچ وجوہ پر نازل ہوا ہے۔ حلال حرام۔ محکم۔ متشابہ۔ اور امثال پر۔ پس تم لوگ حلال پر عمل کرو۔ حرام سے بچو۔ محکم کی پیروی کرو۔ متشابہ پر ایمان لاؤ۔ اور امثال سے اعتبار (عبرت و نصیحت) حاصل کرو"۔ **ماوردی** کا قول ہے "قرآن کے بڑے علموں میں سے اُس کے امثال کا علم ہے حالانکہ لوگ اُس سے غافل ہیں اس لئے کہ وہ امثال ہی میں پھنسے رہجاتے اور جن اُمور کی نسبت وہ مثالیں دی گئی ہیں اُن کیطرف سے غافل رہتے ہیں۔ اور اصل یہ ہے کہ مُمَثَّل بغیر مَثَل کے ایسا ہے جیسے کہ بے لگام کا گھوڑا اور شتر بے مہار"۔ اور **ماوردی** کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ "**امام شافعی** رح نے علم الامثال کو منجملہ اُن امور کے شمار کیا ہے جن کی معرفت مجتہد پر واجب ہوتی ہے۔ اور پھر اُس کے بعد قرآن کی اُن ضرب المثلوں کی معرفت واجب ہے جو کہ طاعتِ باری تعالٰے پر دلالت کرنے والی اور اُس کے نواہی سے اجتناب لازم ہونے کی مُبیّن ہیں"۔ اور شیخ **عزالدین** کا قول ہے "خدا تعالٰے نے قرآن میں امثال اس لئے وارد کی ہیں تاکہ وہ بندوں کو یاد دہانی اور نصیحت کا فائدہ دیں چنانچہ منجملہ امثال کے جو باتیں ثواب میں تفاوت رکھنے۔ یا کسی عمل کے ضائع کئے جانے۔ یا کسی مدح یا ذم وغیرہ امور پر شامل ہیں وہ

احکام پر دلالت کرتی ہیں"۔ ایک اور صاحب کہتے ہیں قرآن کی ضرب المثلوں سے بکثرت باتیں مستفاد ہوتی ہیں مثلاً تذکیر۔ وعظ۔ حث۔ زجر۔ اعتبار۔ تقریر۔ اور تقریب المراد للعقل۔ اور مراد کی محسوس صورت میں نمائش۔ اس لئے کہ امثال معانی کو اشخاص کی صورت میں نمایاں اور تشکل پذیر کرتے ہیں کیونکہ یہ حالت بدیں وجہ کہ اس میں ذہن کو حواس ظاہری کی امداد ملتی ہے۔ ذہن میں بخوبی جم جانے والی ہے اور یہی سبب ہے مثل کی غرض خفی کو جلی اور غائب کو مشاہد امر کے ساتھ مشابہت دینا قرار دی گئی ہے۔ اور قرآن کی مثلیں تفاوت اجر کے ساتھ بیان پر مشتمل آتی ہیں۔ اور مدح۔ ذم۔ ثواب۔ عقاب۔ کسی امر کی تفخیم یا اس کی تحقیر۔ اور ایک امر کی تحقیق۔ یا اس کے ابطال پر بھی شامل ہوا کرتی ہیں۔ اللہ پاک فرماتا ہے " وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ " دیکھو چونکہ امثال فوائد پر متضمن ہیں اس لئے پروردگار عالم نے ہم پر اپنے اس قول کے ساتھ اُن کی خوبی کو باستحکام ظاہر فرمایا۔ زرکشی کتاب البرہان میں لکھتا ہے کہ ضرب الامثال کی حکمت یہ بھی ہے کہ بیان کی تعلیم دی جائے اور یہ بات اسی شریعت محمدیہ صلے اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے۔ اور زمخشری کہتا ہے تمثیل کیطرف جانے کا مقصود صرف یہ ہے کہ معانی کا انکشاف کیا جائے اور متوہم کو شاہد آنکھوں دیکھنے والے اسے قریب بنایا جائے پس اگر ممثل لہ جس کے لئے مثال دی جاتی ہے عظیم اصاحب رتبہ ہوگا تو ممثل بہ جس کے ساتھ تمثیل دیجاتی ہے بھی اُسی کے مثل ہوگا۔ اور اگر ممثل لہ حقیر ہے تو ممثل بہ بھی اسی کے مانند حقیر ہوگا" اور اصفہانی بیان کرتا ہے کہ اہل عرب کی ضرب المثلوں۔ اور علماء کے نظائر پیش کرنے کی ایک خاص شان ہے جو مخفی نہیں رہ سکتی اس لئے کہ یہ باتیں مخفی باریکیوں کو ظاہر اور حقیقتوں کے چہرہ زیبا سے نقاب دور کرنے میں بہت بڑا اثر رکھتی ہیں اور خیالی امور کو تحقیقی باتوں کی صورت میں عیان کرنا اور متوہم کو متیقن کے مرتبہ میں لے آنا اور غائب کو مشاہد کے درجہ میں کر دینا۔ انہی باتوں کا فعل ہے۔ اور ضرب الامثال ہی ایسی چیزیں ہیں جو کہ سخت سے سخت جھگڑالو مخالف کو بند اور ساکت کر دیتی ہیں اور اُس کے ضرر کا قلع وقمع کر ڈالتی ہیں۔ اس لئے کہ خود ایک چیز کی ذات کا وصف دلپر اتنا اثر نہیں ڈالتا جسقدر تاثیر اُس کی مثال سے ہوا کرتی ہے۔ اور اسی وجہ سے اللہ پاک نے قرآن کریم اور اپنی تمام کتب منزلہ میں ضرب المثلوں کو بکثرت وارد کیا ہے۔ اور انجیل کی سورتوں میں ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء علیہم السلام اور حکماء کے کلام میں اس کی کثرت پائی جاتی ہے ❊

فصل۔ امثال قرآن دو قسموں کی ہیں۔ (۱) ظاہر جس کی تصریح کر دی گئی ہے۔ (۲) کامن (پوشیدہ) کہ اسمیں مثل کا کوئی ذکر ہی نہیں ہوتا۔ قسم اول کی مثالوں میں قولہ تعالٰے " مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا " الآیۃ ہے کہ اس میں منافق لوگوں کے واسطے دو مثالیں پیش کی گئی ہیں ایک آگ کے ساتھ اور دوسری بارش کے ساتھ۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا یہ مثال خدا تعالٰے نے اُن منافق لوگوں کے واسطے بیان کی ہے جو کہ قبول اسلام

سے بظاہر عزت حاصل کیا کرتے تھے اور مسلمان لوگ اُن سے شادی بیاہ کرتے اور اُن کو میراث میں حصہ دیتے۔ اور مالِ غنیمت اور مالِ فئی کی تقسیم میں اُن کو شریک بنایا کرتے تھے۔ پھر جب کہ وہ لوگ مر گئے تو اللہ پاک نے اُس اعزاز کو اُن سے اُسی طرح سلب فرمالیا جس طرح کہ آگ روشن رکھنے والے شخص سے اُس کی روشنی سلب کر لی اور اُن کو اندھیرے میں (ابن عباس رضہ کہتے ہیں یعنی عذاب میں) چھوڑ دیا۔ یا بشل صیّب کے جو کہ بارش ہے اور اُس کی مثال قرآن میں دی گئی ہے کہ اُس میں اندھیرا ہے" (ابن عباس رضہ کہتے ہیں یعنی ابتلاء ہے)، اور رَعد (گرج) اور برق (چمک) یعنی تخویف ہے۔ قریب ہوتی ہے بجلی کہ اُن کی نگاہوں کو اُچک لیجائے۔ ابن عباس کہتے ہیں۔ یعنی قریب ہوتا ہے کہ قرآن کا محکم حصہ منافقین کی پوشیدہ باتوں پر دلالت کرے گا۔ جب کہ اُن کے لئے روشنی ہوتی ہے وہ اُس میں چلتے ہیں (اللہ پاک فرماتا ہے "جس وقت منافق لوگوں نے اسلام میں کچھ عزت پائی تو وہ اُس کیطرف سے مطمئن ہو رہے مگر جب کہ اسلام کو کچھ صدمہ پہنچا) تو وہ کھڑے ہو رہے یعنی اُنہوں نے اباء کیا تاکہ کفر کیطرف واپس جائیں) اور اسی کی مثال ہے قولہ تعالےٰ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللّٰهَ عَلٰى حَرْفٍ - الآیۃ" اور قسم اوّل ہی کی مثال میں قولہ تعالےٰ" اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ اَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا - الآیۃ" بھی ہے **ابن ابی حاتم** نے **علی** کے طریق سے **ابن عباس** کا یہ قول روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "یہ ایک مثال ہے جو کہ خدا تعالےٰ نے دی ہے اس میں سے قلوب نے اپنے یقین وشک کے موافق احتمال کر لیا۔ پس بہر حال زبد (جھین) تو وہ یونہی بیکار جاتا اور پھینک دیا جاتا ہے۔ اور وہ شک ہے۔ اور بہر حال وہ چیز جو کہ لوگوں کو فائدہ دیتی ہے تو وہ زمین میں ٹھیر جاتی ہے اور یہ شئی یقین ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح زیور کو آگ میں تپا کر دیکھا جاتا ہے پھر اس میں سے خالص چیز کو نکال لیا جاتا ہے اور خراب اور کھوٹی چیز کو آگ ہی میں رہنے دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اللہ پاک یقین کو قبول فرمالیتا اور شک کو ترک کر دیا کرتا ہے۔ اور اسی راوی نے **عطاء** رضہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "یہ مثال خدا تعالےٰ نے مؤمن اور کافر کے لئے دی ہے" اور **قتادہ** رضہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "یہ تین مثالیں ہیں جن کو خدا تعالےٰ نے ایک ہی مثال میں نباہ دیا ہے وہ فرماتا ہے کہ جس طرح یہ زَبَد (جھین) مضمحل ہو کر جُفاء بن گیا اور بے سود چیز ہو گیا کہ اب اُس کی برکت غیر متوقع امر ہے۔ اسی طرح پر باطل بھی اہلِ باطل سے دور ہو جایا کرتا ہے۔ اور جس طرح کہ وہ پانی زمین میں ٹھیر کر سرسبزی پیدا کرتا اور اپنی برکت کو ترقی دیتا ہے اور زمین کی پوشیدہ گیاہ بر لاتا ہے۔ یا جس طرح کہ سونا چاندی آگ میں تپانے سے میل سے صاف بن جاتا اور خالص نکل آتا ہے ویسے ہی اَمرِ حق اپنے اہل کے لئے باقی رہ جاتا ہے۔ اور اپنی سونے چاندی کے میل کیطرح کہ وہ آگ میں پڑنے سے الگ ہو جاتا ہے یونہی باطل بھی اہل باطل سے جدا ہو رہتا ہے اور منجملہ اسی پہلی قسم کے قولہ تعالےٰ" وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ - الآیۃ" بھی ہے **ابن ابی حاتم** نے **علی** کے طریق پر **ابن عباس** رضہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا یہ مثال خدا تعالےٰ نے مومن بندہ کے لئے دی ہے

خدا تعالےٰ فرماتا ہے کہ بندہ مومن طیّب ہے اور اُس کا عمل بھی طیّب ہے جس طرح کہ اچھے ملک کا میوہ بھی اچھا ہوا کرتا ہے۔ اور "وَالَّذِیْ خَبُثَ" یہ مثال کافر کے لئے دی گئی ہے کہ وہ ریگستانی اور شور زمین کے مانند ہے اور کافر خود ہی خبیث ہے تو اُس کے عمل بھی خبیث ہونگے۔ اور قولہ تعالےٰ "اَیَوَدُّ اَحَدُکُمْ اَنْ تَکُوْنَ لَہٗ جَنَّۃٌ۔ الآیۃ" اس کے بارہ میں بخاری نے ابن عباس رضہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک دن عمر بن الخطاب رضہ نے اصحاب النبی صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تم لوگوں کے نزدیک یہ آیت کس کے بارہ میں نازل ہوئی ہے؟ "اَیَوَدُّ اَحَدُکُمْ اَنْ تَکُوْنَ لَہٗ جَنَّۃٌ مِّنْ نَّخِیْلٍ وَّاَعْنَابٍ" صحابہ رضہ نے جواب دیا "اللہ پاک خوب جاننے والا ہے"۔ عمر رضی اللہ عنہ اس بات کو سُن کر خفا ہوئے اور اُنہوں نے کہا یہ کوئی بات نہیں بلکہ صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے۔ ابن عباس رضہ اس بات کو سنکر بولے میرے دل میں اسکی نسبت ایک خیال ہے عمر رضہ نے فرمایا تو کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ ابن عباس رضہ نے کہا یہ ایک عمل کے بابت مثال دیگئی ہے عمر رضہ کس عمل کے بابت؟ ابن عباس رضہ ایسے مالدار آدمی کے بابت جس نے خدا تعالیٰ کی طاعت پر عمل کیا اور پھر خدا نے اسکی طرف شیطان کو بھیجا تو اس شخص نے گناہوں میں منہمک ہو کر اپنے نیک اعمال کو شامت گناہ کی وجہ سے غرق کر دیا۔

اور ایسی ضرب المثلوں کی مثالیں جو کہ صریحاً لفظی طور پر ظاہر نہیں ہوئی بلکہ دوسرے الفاظ کے پردہ میں چھپی ہوئی رہتی ہیں اُن کی نسبت ماوردی نے بیان کیا ہے کہ "میں نے ابا اسحٰق ابراہیم بن مُضارب ابن ابراہیم سے سُنا وہ کہتا تھا کہ میں نے اپنے باپ مُضارب کو یہ بیان کرتے سُنا ہے کہ اس نے کہا میں نے حسن بن الفضل سے دریافت کیا کہ تم قرآن سے عرب اور عجم کی مثلیں بہت نکالا کرتے ہو بھلا بتاؤ تو کہ آیا تم کو "خَیْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَاطُھَا" کی مثل بھی کتاب اللہ میں ملی ہے؟" حسن بن فضل نے جواب دیا "بے شک یہ ضرب المثل قرآن میں چار مواضع میں آئی ہے (۱) قولہ تعالےٰ "لَا فَارِضٌ وَّلَا بِکْرٌ عَوَانٌ بَیْنَ ذٰلِکَ" (۲) قولہ تعالےٰ "وَالَّذِیْنَ اِذَا اَنْفَقُوْا لَمْ یُسْرِفُوْا وَلَمْ یَقْتُرُوْا وَکَانَ بَیْنَ ذٰلِکَ قَوَامًا" (۳) قولہ تعالےٰ "وَلَا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُوْلَۃً اِلٰی عُنُقِکَ وَلَا تَبْسُطْھَا کُلَّ الْبَسْطِ" اور (۴) قولہ تعالیٰ "وَلَا تَجْھَرْ بِصَلٰوتِکَ وَلَا تُخَافِتْ بِھَا وَابْتَغِ بَیْنَ ذٰلِکَ سَبِیْلًا"۔ مُضارب کا بیان ہے کہ پھر میں نے سوال کیا "کیا تم نے کتاب اللہ میں "مَنْ جَھِلَ شَیْئًا عَادَاہُ" کو بھی پایا ہے؟" حسن نے کہا "ہاں دو جگہوں میں پاتا ہوں (۱) قولہ تعالےٰ "بَلْ کَذَّبُوْا بِمَا لَمْ یُحِیْطُوْا بِعِلْمِہٖ" اور (۲) قولہ تعالےٰ "وَاِذْ لَمْ یَھْتَدُوْا بِہٖ فَسَیَقُوْلُوْنَ ھٰذَا اِفْکٌ قَدِیْمٌ"۔ +

س (مُضارب) "اِحْذَرْ شَرَّ مَنْ اَحْسَنْتَ اِلَیْہِ"۔ کیا یہ مثل بھی قرآن میں ہے؟ ج (حسن) بے شک دیکھو قولہ تعالےٰ "وَمَا نَقَمُوْا اِلَّا اَنْ اَغْنٰھُمُ اللہُ وَرَسُوْلُہٗ مِنْ فَضْلِہٖ" +

س کیا یہ مثل "لَیْسَ الْخَبَرُ کَالْعِیَانِ" قرآن میں پائی جاتی ہے؟ ج۔ ہاں دیکھو قولہ تعالےٰ "اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰی وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ"۔ اس میں اس ضرب المثل کا مفہوم جلوہ گر ہے۔ +

س "فی الحرکات برکات" کیا یہ ضرب المثل قرآن میں ہے؟ ج بے شک قولہ تعالےٰ "وَمَنْ یُّهَاجِرْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ یَجِدْ فِی الْاَرْضِ مُرَاغَمًا کَثِیْرًا وَّسَعَةً" اسپر دال ہے +

س- کیا یہ ضرب المثل کہ "کَمَا تُدِیْنُ تُدَانُ" قرآن میں ہے؟ ج ہاں قولہ تعالےٰ "وَمَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا یُّجْزَ بِهٖ" میں یہ مفہوم موجود ہے" +

س کیا تم کو اہل عرب کی مثل "حِیْنَ تَقْلِیْ تَدْرِیْ" بھی قرآن میں ملی ہے؟" ج ہاں اللہ پاک فرماتا ہے "وَسَوْفَ یَعْلَمُوْنَ حِیْنَ یَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ اَضَلُّ سَبِیْلًا" +

س اور کیا تم کو یہ مثل کہ "لَا یُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ مَّرَّتَیْنِ" بھی قرآن میں ملتی ہے؟" ج بے شک دیکھو قول باری تعالےٰ سبحانہ "هَلْ اٰمَنُکُمْ عَلَیْهِ اِلَّا کَمَآ اَمِنْتُکُمْ عَلٰٓی اَخِیْهِ مِنْ قَبْلُ" +

س اور کیا تم اس مثل "مَنْ اَعَانَ ظَالِمًا سُلِّطَ عَلَیْهِ" کو بھی قرآن میں پاتے ہو؟ ج ضرور دیکھو فرمانِ ایزد تعالےٰ "کُتِبَ عَلَیْهِ اَنَّهٗ مَنْ تَوَلَّاهُ فَاَنَّهٗ یُضِلُّهٗ وَیَهْدِیْهِ اِلٰی عَذَابِ السَّعِیْرِ" +

س اور کیا تم کو "لَا تَلِدُ الْحَیَّةُ اِلَّا الْحُیَیَّةَ" بھی قرآن میں ملا ہے؟" ج بے شک دیکھو اللہ پاک فرماتا ہے "وَلَا یَلِدُوْٓا اِلَّا فَاجِرًا کَفَّارًا" +

س تو کیا یہ مثل کہ "لِلْحِیْطَانِ اٰذَانٌ" بھی تم کو قرآن میں ملی ہے؟" ج ہاں اللہ پاک کا ارشاد ہے "وَفِیْکُمْ سَمّٰعُوْنَ لَهُمْ" +

س اور کیا یہ مثل کہ "اَلْجَاهِلُ مَرْزُوْقٌ وَالْعَالِمُ مَحْرُوْمٌ" بھی قرآن میں ہے؟" ج کیوں نہیں- قال تعالےٰ "مَنْ کَانَ فِی الضَّلٰلَةِ فَلْیَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدًّا" +

س اور کیا تم قرآن میں یہ ضرب المثل بھی پاتے ہو کہ "اَلْحَلَالُ لَا یَاْتِیْكَ اِلَّا قُوْتًا وَالْحَرَامُ لَا یَاْتِیْكَ اِلَّا جُزَافًا" ج ہاں یہ بھی اس میں موجود ہے- دیکھو قولہ تعالےٰ "اِذْ تَاْتِیْهِمْ حِیْتَانُهُمْ یَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَّیَوْمَ لَا یَسْبِتُوْنَ لَا تَاْتِیْهِمْ" +

فائدہ: جعفر بن شمس الخلافت نے کتاب الآداب میں ایک خاص باب قرآن کے ایسے الفاظ کا قایم کیا ہے جو کہ ضرب المثل کے قائم مقام ہیں- اور یہی وہ بدیعی نوع ہے جس کا نام ارسال المثل رکھا جاتا ہے- جعفر مذکور نے اس قسم میں حسب ذیل آتیں وارد کی ہیں- قال تعالیٰ "لَیْسَ لَهَا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ کَاشِفَةٌ"- "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ"- "اَلْئٰنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ"- "وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّنَسِیَ خَلْقَهٗ" "ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ یَدَاكَ" "قُضِیَ الْاَمْرُ الَّذِیْ فِیْهِ تَسْتَفْتِیٰنِ"- "اَلَیْسَ الصُّبْحُ بِقَرِیْبٍ" "وَحِیْلَ بَیْنَهُمْ وَبَیْنَ مَا یَشْتَهُوْنَ" "لِکُلِّ نَبَاٍ مُّسْتَقَرٌّ" "وَلَا یَحِیْقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ اِلَّا بِاَهْلِهٖ" "قُلْ کُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهٖ" "وَعَسٰٓی اَنْ تَکْرَهُوْا شَیْئًا وَّهُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ" "کُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا کَسَبَتْ رَهِیْنَةٌ" "مَا عَلَی الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُ" "مَا عَلَی الْمُحْسِنِیْنَ مِنْ سَبِیْلٍ"

هَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ " " كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةً " " آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ " " تَحْسَبُهُمْ جَمِيْعًا وَّقُلُوْبُهُمْ شَتّٰى " " وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيْرٍ " " كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُوْنَ " " وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيْهِمْ خَيْرًا لَّاَسْمَعَهُمْ " " وَقَلِيْلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ " " لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا " " لَا يَسْتَوِي الْخَبِيْثُ وَالطَّيِّبُ " " ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ " " ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوْبُ " " لِمِثْلِ هٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُوْنَ " " وَقَلِيْلٌ مَّا هُمْ " اور " فَاعْتَبِرُوْا يَا اُولِي الْاَبْصَارِ " چند دوسرے لفظوں میں ⁂

سڑسٹھویں نوع (۶۷) قرآن مجید کی قسمیں

ابن القیم نے اس بارہ میں ایک مجلد کتاب جداگانہ اور مستقل تصنیف کی ہے جس کا نام **تبیان** ہے قسم سے خبر کی تحقیق اور اُس کی توکید مقصود ہوتی ہے یہاں تک کہ قولہ تعالےٰ " وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ " کے مانند کلاموں کو بھی قسم قرار دیا ہے اگرچہ اس میں صرف شہادت (گواہی) کی خبر دی گئی ہے اور اس کے قسم قرار دینے کی وجہ اس کا خبر کی توکید کے لئے آنا ہے اس لئے یہ قسم کے نام موسوم کیا گیا - اس موقع پر ایک اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ خدا تعالےٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں ؟ کیونکہ اگر وہ قسم مومن کو یقین دلانے کے لئے کھائی جاتی ہے تو مومن محض خبر دینے ہی کے ساتھ بغیر قسم کے اُس کی تصدیق کرتا ہے - اور اگر یہ قسم کافر کے لئے کھائی جاتی ہے تو اُس کے واسطے کچھ بھی مفید نہیں پڑ سکتی - اور اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اہل عرب کا دستور ہے کہ جس وقت وہ کسی امر کی تاکید کا ارادہ کرتے ہیں تو اُس وقت قسم کھایا کرتے ہیں - اور **ابو القاسم** قشیری نے اس اعتراض کا جواب یوں دیا ہے کہ خدا تعالےٰ نے حجت کے تکملہ اور اُس کی تاکید کیواسطے قسم کو ذکر فرمایا ہے اور یہ اس لئے ہے کہ حکم (پنچ یا ثالث) معاملہ اور جھگڑے کا فیصلہ دو ہی امور کے ساتھ کیا کرتا ہے قسم کے ساتھ یا شہادت کے ساتھ - لہٰذا خدا تعالےٰ نے اپنی کتاب میں دونوں نوعوں کا ذکر فرما دیا تاکہ منافقین کے لئے کوئی حجت باقی ہی نہ رہ جائے چنانچہ فرمایا " شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ " اور ارشاد کیا " قُلْ اِيْ وَرَبِّيْٓ اِنَّهٗ لَحَقٌّ " - اور کسی اعرابی کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ جس وقت اُس نے خدا تعالےٰ کا قول " وَفِي السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوْعَدُوْنَ " " فَوَرَبِّ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ " سنا تو چیخ پڑا اور کہنے لگا " وہ کون ہے جس نے پروردگار جلیل کو اسقدر غصہ دلایا کہ اُسے قسم کھانے پر مجبور بنا دیا " - اور قسم صرف کسی معظم اسم ہی کے ساتھ کھائی جاتی ہے - اور اللہ تعالےٰ نے **سات** جگہوں پر قرآن میں اپنی ذات پاک کے ساتھ قسم کھائی ہے ایک تو وہ آیت جو قولہ تعالےٰ " قُلْ اِيْ وَرَبِّيْٓ " کے ساتھ مذکور ہو گئی - دوسری

آیت "قُلْ بَلٰى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ" (۳) "فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ" (۴) "فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ" (۵) "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ" (۶) "فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ"۔ اور باقی تمام قسمیں اپنی مخلوقات کے ساتھ کھائی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالے "وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ" "وَالصَّافَّاتِ" "وَالشَّمْسِ" "وَاللَّيْلِ" "وَالضُّحٰى" اور "فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ"۔ پس اگر کہا جائے کہ خدا تعالے نے مخلوق کی قسم کیونکر کھائی ہے حالانکہ غیر اللہ کے ساتھ قسم کھانے کی سخت ممانعت وارد ہوئی ہے؟ تو ہم کہینگے کہ اس اعتراض کا جواب کئی وجوہ کے ساتھ دیا گیا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ ان مقاموں میں مضاف حذف کر دیا گیا ہے یعنی ان کی اصل "وَرَبِّ التِّينِ" "وَرَبِّ الزَّيْتُونِ" "وَرَبِّ الشَّمْسِ" علٰى هٰذَا الْقِيَاس تھی۔ وجہ دوم یہ ہے کہ عرب کے لوگ ان چیزوں کی تعظیم کیا کرتے اور ان کی قسم کھایا کرتے تھے۔ لہٰذا قرآن کا نزول بھی اُنہی کی عرف پر ہوا۔ اور تیسری وجہ جواب کی یہ ہے کہ قسم اُنہی چیزوں کی کھائی جاتی ہے جن کی قسم کھانے والا تعظیم کیا کرتا ہو یا اُن کی بزرگ داشت کرتا ہو بجالیکہ وہ چیز اُس قسم کھانے والے سے بالاتر ہے اور اللہ تعالے سے بالاتر تو کوئی چیز نہیں ہے اس لئے اس نے کبھی اپنی ذات پاک کی قسم کھائی ہے اور کبھی اپنی مصنوعات کی قسم کھائی ہے اس لئے کہ وہ مصنوعات باری تعالیٰ کے وجود اور صانع کی ذات پر دلالت کرتی ہیں اور ابن ابی الاصبع نے اَسرارِ الفواتح میں بیان کیا ہے کہ مصنوعات کی قسم کھانا صانع کی قسم کھانے کو لازم لینا ہے اس لئے کہ مفعول کا ذکر فاعل کے ذکر کو مستلزم ہے اس لئے کہ بغیر فاعل کے مفعول کا وجود محال مانا جاتا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "بے شک اللہ پاک اپنی مخلوقات میں سے جس چیز کی چاہے قسم کھا سکتا ہے اور اسی کے ساتھ کسی آدمی کے لئے یہ بات کبھی درست نہیں کہ اللہ پاک کے سوا دوسری کسی چیز کی قسم کھائے"۔ علماء کا قول ہے "اللہ پاک نے اپنے قول "لَعَمْرُكَ" میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی قسم کھائی ہے تاکہ اس بات سے لوگوں کو آپ کی اُس عظمت اور مرتبہ کی معرفت حاصل ہو جو کہ آپ کو خدا تعالے کے نزدیک حاصل ہے۔ ابن مردویہ نے ابن عباس رضہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "خدا تعالے نے محمد صلے اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی اپنے نزدیک معزز اور مکرم نفس پیدا نہیں کیا ہے اور میں نے سوا اِس کے کہ خدا تعالے نے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی جان کی قسم کھائی ہے اور اُس کو کسی کی جان کی قسم کھاتے نہیں سُنا چنانچہ وہ فرماتا ہے "لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ"۔ اور ابو القاسم القشیری کہتا ہے کہ "کسی شیئی کی قسم کھانا دو وجہوں سے خارج نہیں ہوتی۔ یا تو کسی فضیلت کے سبب سے ایسا کیا جاتا ہے اور یا کسی منفعت کے لحاظ سے فضیلت کی مثال ہے قولہ تعالے "وَطُورِ سِينِينَ وَهٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ"۔ اور منفعت کے خیال سے قسم کھائی جانے کی نظیر قولہ تعالے "وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ" ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے "خدا تعالے نے تین چیزوں کی قسم کھائی ہے (۱) اپنی ذات کی آیات سابقہ کے مانند (۲) اپنے فعل کی

مثلاً "وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنٰهَا وَالْاَرْضِ وَمَا طَحٰهَا وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰهَا" اور (۳۱) اپنے مفعول کی قسم کھائی ہے جیسے "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى"۔ "وَالطُّوْرِ وَكِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ"۔ اور قسم یا تو ظاہر ہوا کرتی ہے مثل سابق میں بیان کی گئی آیتوں کے اور یا مضمر ہوتی ہے۔ قسم مضمر کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس پر قسم کا لام دلالت کرتا ہے جیسے لَتُبْلَوُنَّ فِيْ اَمْوَالِكُمْ" اور دوسری قسم وہ ہے جس پر معنی کی دلالت پائی جاتی ہو جیسے "وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا" کہ اس میں وَاللّٰهِ لفظ قسم مقدر ہے +

ابو علی فارسی بیان کرتا ہے کہ جو الفاظ قسم کے قائم مقام ہوا کرتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو کہ اپنے سوا دوسرے الفاظ ہی کے مانند ہوں یعنی ان خبروں کی طرح جو کہ قسم نہیں ہوا کرتی ہیں اور ایسے الفاظ کا جواب قسم کے جواب کی طرح نہیں آتا مثلاً قولہ تعالےٰ وَقَدْ اَخَذَ مِيْثَاقَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّوْرَ خُذُوْا"۔ "فَيَحْلِفُوْنَ لَهٗ كَمَا يَحْلِفُوْنَ لَكُمْ" پس یہ اور اسی کے مانند باتوں کا قسم ہونا بھی جائز ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ حال ہو کیونکہ یہ جواب سے خالی ہے اور قسم میں جواب ضرور آتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو کہ جواب قسم کے ساتھ ملاقی ہوتی ہے جیسے قولہ تعالےٰ وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ" اور وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَئِنْ اَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ"۔ اور کسی عالم کا بیان ہے کہ قرآن میں اکثر محذوفۃ الفعل قسمیں **واو** ہی کے ساتھ آیا کرتی ہیں۔ اور جس وقت **باء** قسم مذکور ہوتا ہے تو اس کے ساتھ فعل لایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ" اور "يَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ"۔ اور فعل کے محذوف ہونے کے ساتھ حرف باء نہیں پایا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے جس شخص نے "بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ" اور "بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ بِحَقٍّ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ" کو قسم قرار دیا ہے اس نے غلطی کی ہے۔

ابن القیم کا قول ہے۔ معلوم کرنا چاہئے کہ اللہ سبحانہ وتعالےٰ چند امور کے ساتھ چند امور پر قسم کھایا کرتا ہے اور جز این نیست کہ وہ اپنی ذات مقدسہ کی قسم کھاتا ہے جو کہ اس کی صفات کے ساتھ موصوف ہے۔ یا اپنی ان نشانیوں کی قسم کھاتا ہے جو کہ اس کی ذات یا صفات کو مستلزم ہیں۔ اور خدا تعالےٰ کا اپنی بعض مخلوقات کی قسم کھانا اس بات پر دلیل ہے کہ وہ مخلوقات اس کی عظیم الشان نشانیوں میں سے ہے۔ پس قسم یا تو جملہ خبریہ پر وارد ہوا کرتی ہے اور یہ بیشتر ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ" اور یا جملہ طیبہ پر وارد ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالےٰ فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ" مگر اسی کے ساتھ کبھی اس قسم سے مقسم علیہ کی تحقیق مراد لی جاتی ہے اور ایسی حالت میں یہ قسم خبر کے باب سے ہوتی ہے۔ اور گاہے اس سے قسم ہی کی تحقیق مراد ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا مقسم علیہ وہ چیز ہے جس کی توکید اور تحقیق قسم کے ذریعہ سے مراد ہوتی ہے اور ایسی صورت میں یہ ضروری ہے کہ مقسم علیہ اس طرح کا ہو جس کے بارہ میں قسم کھایا جانا اچھا ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا ہے کہ جیسے غائب اور مخفی امور جس وقت کہ ان کے ثبوت پر قسم کھائی جائے۔ ورنہ کھلے ہوئے اور مشہور امور مثلاً شمس۔ قمر۔ لیل۔ نہار۔ آسمان۔ اور زمین۔ وغیرہ تو یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی خود

قسم کھائی جاتی ہے اور انپر قسم نہیں کھائی جاتی - اور وہ باتیں جن پر خدا تعالے نے قسم کھائی ہے تو وہ اُس کی آیتوں میں سے ہیں - اور اسی لحاظ سے جائز ہے کہ وہ مقسم بہ ہوں اور اس کا عکس نہیں ہوتا - اور خداوند سبحانہ و تعالے کبھی قسم کا جواب مذکور فرماتا ہے اور یہ بیشتر ہونے والی بات ہے - اور گاہے جواب قسم کو ویسے ہی حذف کر دیتا ہے جس طرح کہ "لَوْ" کا جواب اکثر حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ اُس کا علم حاصل ہونا ہے - اور چونکہ قسم کلام میں بکثرت آنے والی چیز ہے اس لئے وہ مختصر کر دی گئی اور یہ صورت ہو گئی کہ فعل قسم کو حذف کر کے محض حرفِ با پر اکتفا کر لیا گیا - پھر ظاہر اسموں میں حرفِ با کے عوض حرفِ واؤ کو اور اسم اللہ تعالے میں حرفِ تا کو استعمال کیا - جیسے قولہ تعالے " تَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ " - ابن القیم کہتا ہے - پھر اللہ سبحانہ و تعالے اُن اصولِ ایمان پر پھر قسم کھاتا ہے جن کی معرفت خلق پر واجب ہے کبھی مرتبہ توحید پر قسم کھاتا ہے - اور کبھی اس بات پر کہ قرآن حق ہے - گاہے رسول کے حق ہونے پر - اور کسی وقت جزا - وعدہ اور وعید پر - اور کہیں انسان کے حال پر قسم کھاتا ہے - پس اول یعنی توحید کی مثال ہے قولہ تعالے وَالصّٰٓفّٰتِ صَفًّا - تا قولہ " اِنَّ اِلٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ " - امر دوم کی مثال ہے قولہ - فَلَآ اُقْسِمُ بِمَوٰقِعِ النُّجُوْمِ وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ وَاِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ " - امر سوم کی مثال ہے قول " يٰسٓ وَالْقُرْاٰنِ الْحَكِيْمِ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ " - اور " وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى - الآیۃ امر چہارم کی نظیر ہے قولہ " وَالذّٰرِيٰتِ تا قولہ اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَصَادِقٌ وَّاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ " - اور " وَالْمُرْسَلٰتِ تا قولہ اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَوَاقِعٌ " - اور امر پنجم یعنی انسان کے حالات کی قسم کھانے کی مثالیں ہیں قولہ تعالے " وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى تا قولہ اِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتّٰى " - الآیۃ " اور قولہ " وَالْعٰدِيٰتِ تا قولہ اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ " اور قولہ " وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ الخ " - اور قولہ وَالتِّيْنِ تا قولہ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْٓ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ - الآیۃ " اور قولہ " لَآ اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ وَاَنْتَ حِلٌّ " تا قولہ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْ كَبَدٍ " - ابن القیم کہتا ہے - اور زیادہ تر جواب اُسی موقع پر حذف کیا جاتا ہے جہاں خود مقسم بہ میں کوئی دلالت مقسم علیہ پر پائی جاتی ہو کیونکہ ایسی حالت میں حرفِ مقسم بہ کے ذکر سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور مقسم علیہ کا حذف کر دینا ابلغ تر اور خیرہ تر ہوا کرتا ہے - مثلاً قولہ تعالے " صٓ وَالْقُرْاٰنِ ذِى الذِّكْرِ " - اس لئے کہ یہاں پر مقسم بہ میں قرآن کی تعظیم اور اُس کا نہایت عمدہ وصف موجود ہے یعنی اُس کے صاحب ذکر ہونے کا وصف جو کہ بندگان خدا کی یاد دلانی اور اُن کی ضروریات کے بیان پر شامل ہے - اور اس میں قرآن کا ایسا شرف اور اس طرح کا مرتبہ مفہوم ہوتا ہے جو کہ مقسم علیہ یعنی قرآن کے حق اور من جانب اللہ ہونے - اور اُس کے غیر مفترے ہونے پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ کفار قرآن کو من جانب اللہ نہیں مانتے تھے اور کہتے تھے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم اُس کو خود ہی اپنی طرف سے بنا کر پیش کرتے ہیں - اور اسی واسطے بہت سے علماء کا قول ہے کہ اس جگہ جواب کی تقدیر " اِنَّ الْقُرْاٰنَ لَحَقٌّ " - ہے - اور یہی بات اس کلام کی تمام نظیروں میں بھی مقصود ہوتی ہے -

مثلاً قولہ تعالےٰ " قٓ وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِیْدِ " اور قولہ " لَآ اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَۃِ " اثبات معاد پر شامل ہے۔ اور قولہ " وَالْفَجْرِ۔ الآیۃ " بہت سے زمانے ہیں جو کہ مناسک اور شعائر حج کے قبیل سے معظم افعال سے باتعلق رکھتے ہیں۔ اور یہ افعال خالص خدا تعالےٰ کی عبودیت اور اُس کی عظمت کے سامنے عاجزی اور فروتنی کا اظہار کرنے کے لئے سرزد ہوتے ہیں۔ اور اُن میں اُن باتوں کی تعظیم بھی ہوتی ہے جن کو محمد صلے اللہ علیہ وسلم اور ابراہیم علیہ السلام مِن جَانِبِ اللہ لائے ہیں۔ اِبْنُ الْقَیِّم کہتا ہے " اور قسم کے لطائف میں۔ قولہ تعالےٰ " وَالضُّحٰی وَالَّیْلِ اِذَا سَجٰی۔ الآیۃ " ہے۔ اس میں اللہ پاک نے اپنے رسول صلے اللہ علیہ وسلم پر انعام اور اکرام فرمانے کی نسبت قسم کھائی ہے۔ اور یہ امر اس بات پر شامل ہے کہ گویا خدا تعالےٰ نے رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم کی تصدیق فرمائی۔ اور اس اعتبار سے وہ آپ کی نبوت کی صحت اور آخرت میں آپ کے جزا پانے پر قسم کھائی گئی۔ اور یہ نبوت اور معاد پر قسم کھانا ٹھیرا۔ اور یہ بات بھی کہی جا سکتی ہے کہ یہاں اللہ پاک نے اپنی نشانیوں میں سے دو بڑی شان دار نشانیوں کی قسم کھائی ہے۔ پھر تم اس قسم کی مطابقت پر غور کرو تو یہ لطف محسوس ہوتا ہے کہ قسم دن کی روشنی ہے جو کہ رات کی تاریکی کے بعد آتی ہے اور مُقسَم علیہ نورِ وحی ہے جو کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کچھ زمانہ کے لئے منقطع ہو کر پھر آپ پر چمکا تھا یہاں تک کہ وحی رُک جانے کے زمانہ میں آپ کے دشمنوں نے یہ کہنا شروع کیا۔ کہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے پروردگار نے اُن کو چھوڑ دیا ہے۔ لہٰذا اب دیکھ کہ خدا تعالےٰ نے رات کی تاریکی کے بعد دن کی روشنی پھیلنے کی قسم اس بات اور ایسے موقع پر کھائی ہے جب کہ وحی کے بند اور محتجب ہو جانے کی تاریکی کے بعد دوبارہ اُس کی چمک اور تابش جلوہ فرما ہوئی تھی " +

نوع اڑسٹھ۔ قرآن کا جدل (طرزِ مجادلہ)

نجم الدین طوفی نے اس نوع میں ایک مُفرد کتاب تصنیف کی ہے۔ علماء کا قول ہے " قرآن عظیم برہانوں اور دلیلوں کی تمام انواع پر مشتمل ہے۔ کوئی دلیل۔ برہان تقسیم۔ اور تحدید ایسی نہیں جو کہ معلومات عقلیہ اور سمعیہ کے کلیات سے بنائی جاتی ہوں۔ مگر یہ کہ کتاب اللہ اُس کے ساتھ ضرور ناطق ہوئی ہے۔ ہاں یہ بات البتہ ہے کہ قرآن کریم نے متکلمین کے طریقوں اور اُن کی باریکیوں کا اتباع کرنے کے بغیر محض سادہ انداز کے ساتھ اور اہل عرب کی عادت کے مطابق اُن دلائل اور براہین کو وارد کیا ہے۔ اور اس بات کی دو وجہیں ہیں (۱) اس لئے کہ خدا تعالےٰ نے خود ہی فرمایا ہے " وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِہٖ لِیُبَیِّنَ لَھُمْ " اور (۲) یہ کہ حجت لانے کے باریک طریقہ کی طرف وہی شخص مائل ہوگا جو کہ زبردست کلام کے ساتھ حجت قائم کرنے میں عاجز ہو ورنہ جو شخص ایسے واضح ترین کلام کے ساتھ جس کو اکثر لوگ سمجھ سکتے ہیں

کسی بات کے سمجھانے کی قوت رکھتا ہے وہ کبھی اس طرح کے غامض کلام کیطرف نہ جھکیگا جس کو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہوں اور ہرگز چیستان بُجھوانے کی کوشش نہ کریگا۔ لہذا خدا تعالےٰ نے اپنی مخلوق سے احتجاج فرمانے کی صورت میں خطاب اقدس واشرف کا وہ ڈھنگ رکھا جو کہ نہایت واضح اور صاف ہے تاکہ عام لوگ اُس خطاب کے جلی معانی سے اپنی تسلی اور لزوم حجت کے مناسب حال حصہ پالیں اور خاص آدمی اُس خطاب کی خبروں سے ایسے مطالب بھی سمجھ سکیں جو کہ خطیب لوگوں کی فہمیدہ باتوں پر فائق ہیں۔ **ابن ابی الاصبع** کہتا ہے **جاحظ** کا قول ہے کہ قرآن میں مذہب کلامی کچھ بھی پایا نہیں جاتا" حالانکہ قرآن اس فن کے قواعد اور نظائر سے بھرا پڑا ہے۔ "اور مذہب کلامی" کی تعریف یہ ہے کہ جس بات کا ثابت کرنا متکلم کو منظور ہو اُسپر وہ علم کلام جاننے والوں کے طریقہ کے مطابق ایسی دلیل لائے جو کہ معاند (مخالف) شخص کو اُس بارہ میں قطع (بند) کردے"۔ اور منجملہ اسی باب کے ایک **نوع منطقی** بھی ہے۔ اُس کے ذریعہ سے سچی مقدمات کی بنیاد پر صحیح نتائج نکالے جاتے ہیں۔ کیونکہ اس علم کے مسلمان علماء نے بیان کیا ہے کہ "سورۃ **الحج** کے آغاز سے قولہ تعالےٰ " وَاَنَّ اللّٰہَ یَبْعَثُ مَنْ فِی الْقُبُوْرِ "تک پانچ نتیجے ہیں جو کہ دس مقدمات کی تربیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ (۱) قولہ تعالےٰ " ذٰلِکَ بِاَنَّ اللّٰہَ ھُوَ الْحَقُّ " اس لئے کہ ہمارے نزدیک متواتر خبر (حدیث) سے ثابت ہوچکا ہے کہ اللہ پاک نے قیامت کے زلزلہ کی خبر اُسے بہت عظمت دیکر بیان فرمائی ہے۔ اور اس بات کے صحیح ہونے کا قطع (پختہ یقین) یوں کیا گیا ہے کہ یہ خبر اُس ذات نے دی ہے جس کی صداقت پایہ ثبوت کو پہنچی ہوئی ہے اور پھر خبر بھی دی ہے تو اُس ذات پاک و مقدس کیطرف سے دی ہے جس کی قدرت ثابت ہوچکی ہے اور مزید برین یہ خبر ہماری طرف تواتر کے ساتھ منقول ہوئی ہے لہذا یہ خبر حق ہے اور آئندہ ہونے والی بات کی خبر حق (صحت اور قطع) کے ساتھ دینا حق کے سوا کسی اور کا کام نہیں۔ اسواسطے ماننا پڑا کہ اللہ تعالےٰ ہی حق ہے۔ (۲) یہ کہ خدا تعالےٰ نے اپنے مردوں کو زندہ بنا دینے کی خبر دی ہے۔ قولہ تعالےٰ " اِنَّہٗ یُحْیِ الْمَوْتٰی "۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے روز قیامت کے احوال بہت کچھ بیان فرمائے ہیں۔ اور اِس خبر کے فائدہ کا حصول مُردہ کو زندہ بنانے پر موقوف ہے تاکہ منکر لوگ اُن احوال کو مشاہدہ کرلیں جن کو خدائے پاک محض اُن کی وجہ سے قبول فرماتا ہے۔ اور پھر یہ ثابت شدہ امر ہے کہ خدائے پاک ہر چیز پر قادر ہے اور مُردوں کا زندہ بنانا بھی اشیاء کے زمرہ میں داخل ہے اس لئے مان لیا گیا کہ بے شک اللہ پاک مُردوں کو زندہ کرتا ہے۔ (۳) اور حق سبحانہ و تعالےٰ نے اپنے ہر شئی پر قادر ہونے کی خبر اپنے قول " اِنَّہٗ عَلٰی کُلِّ شَیْئٍ قَدِیْرٌ "۔ وغیرہ میں دی ہے اسواسطے کہ اُس نے ہی اس بات کی خبر بھی دی ہے کہ جو شخص شیطان کی پیروی کریگا اور خدا تعالےٰ کے بارہ میں بغیر علم کے مجادلہ کریگا خدائے پاک اُس کو عذاب دوزخ کا مزہ چکھائیگا اور اس بات پر اگر کسی کو قدرت ہوسکتی ہے تو اُسی کو جو کہ تمام چیزوں پر قادر مطلق ہے۔ لہذا خدا ہی ہر شئی پر قدیر ہے۔ (۴) اُس نے یہ خبر دی ہے کہ قیامت آنے والی ہے اس میں کسی طرح کا شک و شبہ نہیں۔ اس کا

ثبوت یہ ہے کہ اللہ پاک نے خبرِ صادق کے ساتھ اپنے انسان کو مٹی سے پیدا کرنے کی خبر اپنے قول لِکَیْلَا یَعْلَمَ مِنْۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَیْئًا" تک دی ہے اور اس کی مثال میں اُس خشک زمین کی حالت پیش کی ہے جس پر پانی پڑتا ہے تو وہ جوشِ مسرت سے کھل جاتی اور بڑھتی۔ اور ہر ایک خوشنما جوڑا اُگاتی ہے۔ اور انسان کی پیدائش کی خبر جس اعتبار پر خدا تعالےٰ نے دی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اُس کو آفرینش کے ذریعہ سے وجود میں لایا۔ پھر موت کے وسیلہ سے اس کو معدوم بنا دیا۔ اور اس کے بعد بعث کے ذریعہ سے قیامت کے دن انسان کو دوبارہ بھی زندہ فرمائیگا۔ اور خدائے پاک ہی زمین کو عدم کے بعد عالم وجود میں لایا۔ اور اس کو آفرینش مخلوقات سے زندہ اور آباد بنایا۔ پھر اُس کو بالمحل مُردہ کرنے کے بعد بار دیگر اُسے سرسبزی عطا فرما کر زندہ کیا۔ اور ان سب باتوں میں خدا تعالےٰ کی خبر آنکھوں سے دیکھے جانے والے واقعات کے ساتھ غائب از نگاہ متوقع امر پر یوں صادق آئی ہے کہ وہ بالکل پیشِ نظر بات بن گئی اور خبر رہ ہی نہیں گئی تو اب اس بات سے خدا تعالیٰ کی خبر قیامت لانے کے بارہ میں بھی صادق ہو گئی۔ اور قیامت کو وہی لا سکتا ہے جس کو قبر میں گڑے مُردوں کے جلا دینے کی طاقت ہے اس لئے کہ قیامت اُس مدت ہی کا تو نام ہے جس میں مردہ انسانوں کو اپنے اعمال کی سزا اور جزا پانے کے لئے اَحْکَمُ الْحَاکِمِیْن کی عدالت میں کھڑا ہونا پڑیگا۔ پس قیامت ضرور ہی آنے والی ہے اس میں کوئی شک نہیں اور خدائے سبحانہٗ وتعالےٰ بے شک قبروں میں گڑے ہوئے مردوں کا دوبارہ زندہ بنا کر اُٹھانے والا ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے بیان کیا ہے کہ اللہ سبحانہٗ وتعالےٰ نے جسمانی معاد پر کئی قسموں سے استدلال کیا ہے۔ ایک قسم تو ابتدا پر لوٹانے کا قیاس ہے جیسا کہ ارشاد فرماتا ہے۔ کَمَا بَدَأَكُمْ تَعُوْدُوْنَ" کَمَا بَدَأْنَآ اَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِیْدُهٗ" اَفَعَیِیْنَا بِالْخَلْقِ الْاَوَّلِ"۔ دوسری قسم تعاد پر استدلال کی آسمان اور زمین کی آفرینش پر بطریق اَولیٰ ہونے کے اعادہ کا قیاس ہے۔ اللہ پاک ارشاد کرتا ہے اَوَلَیْسَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِقٰدِرٍ۔ الآیۃ۔ تیسری قسم زمین کے مردہ ہو جانے کے بعد بارش اور روئیدگی سے اُس کے دوبارہ زندہ کرنے کا قیاس ہے۔ اور چہارم سبز درخت سے آگ کے بر لانے پر اعادہ کا قیاس ہے۔ اور حاکم وغیرہ نے روایت کی ہے کہ اُبَی بن خلف ایک ہڈی لئے ہوئے آیا اور اُس نے اُسے چور چور کر کے بکھیر دیا۔ پھر کہا۔ کیا خدا تعالےٰ اس ہڈی کو سڑ اور گل جانے کے بعد بھی زندہ بنا دیگا؟ اُسی وقت خدائے پاک نے وحی نازل فرمائی " قُلْ یُحْیِیْهَا الَّذِیْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ" پس یہاں خداوند سبحانہٗ وتعالےٰ نے نَشْاَۃُ اُخْرٰی کو اُولیٰ کیطرف پھیرنے اور ان دونوں کے مابین حدوث کی علت کو باعثِ اجتماع قرار دینے کے ساتھ استدلال فرمایا۔ اور اس کے بعد حجت لانے کے بارہ میں اپنے قول " اَلَّذِیْ جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا" کے ساتھ اور زیادتی کر دی اور یہ بات ایک شئی کو اُس کی نظیر کیطرف پھیرنے اور اُن دونوں کے مابین بحیثیت تبدیل اعراض کے اجتماع کر دینے کے بارہ میں حد درجہ کی واضح اور صاف ہے۔ اور پانچویں قسم معاد پر استدلال کی قولہ تعالےٰ " وَاَقْسَمُوْا

بِاللّٰہِ جَهْدَ اَیْمَانِهِمْ لَا یَبْعَثُ اللّٰہُ مَنْ یَّمُوْتُ۔ بَلٰی۔ الآیتین۔" میں پائی جاتی ہے اور اُس کی تقریر یہ ہے کہ امرِ حق میں اختلاف رکھنے والوں کے اختلاف سے یہ بات واجب نہیں آتی کہ خود امرِ حق ہی میں کوئی انقلاب ہوجائے۔ بلکہ دراصل اختلاف صرف اُن طریقوں میں ہوتا ہے جو کہ حق تک پہنچانے والے ہیں ورنہ حق فی نفسہٖ ایک ہی ہوا کرتا ہے۔ پس جب کہ اس مقام پر ایک لامحالہ موجود ہونیوالی حقیقت کا ثبوت ہوگیا اور ہمارے لئے اپنی دنیاوی زندگی میں کوئی طریقہ اس حقیقت پر اس طرح واقف ہونے کا نہیں مل سکتا جو کہ باہمی الفت پیدا کرنے کا موجب اور ہمارے اختلاف کو مٹا دینے کا ذریعہ ہو اس لئے کہ اختلاف ہماری فطرت میں مرکوز ہے اور اُس کا ارتفاع یا زوال بجز اس کے اور کسی صورت میں نہیں ہوسکتا کہ ہماری یہ فطرت اور جبلت ہی مرتفع ہوجائے اور یہ سرشت کسی دوسری سرشت اور صورت میں منتقل ہورہے۔ لہٰذا بداہت کے ساتھ یہ بات صحیح ٹھیری کہ ہماری اس موجودہ زندگی کے علاوہ کوئی دوسری زندگی بھی ہم کو ملنے والی ہے جس میں یہ اختلاف اور جھگڑا مرتفع ہوجائیگا۔ اور یہی وہ حالت ہے جس کی طرف مصیر کا وعدہ خداوند کریم نے کیا ہے اور فرمایا ہے "وَنَزَعْنَا مَا فِیْ صُدُوْرِهِمْ مِّنْ غِلٍّ"۔ یعنی ہم اُن کے دلوں کے کینے دور کردیں گے۔ اور اس طرح پر موجودہ اختلاف جیسا کہ تم دیکھتے ہو اس بَعْثْ بَعْدَ الْمَوْتِ کے واقعی ہونے کی دلیل بن گیا جس کا منکروں کو انکار ہے۔ ابن رشید نے اس کی تقریر یونہی کی ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے صانع عالم کے واحد ہونے کا استدلال بھی جو کہ اُس قولہ تعالےٰ "لَوْ کَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰہُ لَفَسَدَتَا" میں اشارہ کیا گیا تمانع دلالت کر رہا ہے۔ اس لئے کہ اگر دنیا کے دو صانع ہوتے تو ہرگز اُن کی تدبیریں ایک ہی نظام پر نہ چلتیں اور اُن کا اتساق استواری پر نہ ہوتا۔ اور ضروری تھا کہ اُن دونوں کو یا اُن میں سے ایک کو عجز لاحق ہوتا اس لئے کہ اگر اُن میں سے ایک صانع کسی جسم کے زندہ کرنے کا ارادہ کرتا اور دوسرا صانع اُسی جسم کے مردہ بنانے پر تیار ہوتا تو اس صورت میں یا اُن دونوں کا ارادہ نافذ ہونے کے سبب سے تناقض آپڑتا اس وجہ سے کہ اتفاق کو فرض کیا جائے تو فعل کی تجزی مُحال ہے اور اختلاف کو فرض کرنے میں اجتماع الضدین کا نقص لازم آتا ہے۔ اور یا یہ کہ اُن دونو صانعوں کا ارادہ نافذ نہ ہوتا جس کا نتیجہ اُن دونوں کا عجز نکلتا۔ اور یا کسی ایک صانع کا ارادہ نافذ نہ ہوتا تو محض اُسی کا عجز ثابت ہوتا حالانکہ خدا کو عاجز نہ ہونا چاہیے ✦

فصل: علم الجدل کی اصطلاحوں میں سے دو نوعیں سبر۔ اور تقسیم بھی ہیں۔ قرآن میں منجملہ ان نوعوں کی مثالوں کے قولہ تعالےٰ "ثَمٰنِیَةَ اَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّاْنِ اثْنَیْنِ۔ الآیتین" ہے کیونکہ جس وقت کافروں نے ایک مرتبہ نر چوپایوں کو حرام قرار دیا اور پھر دیگر مادہ چوپایوں کی حرمت مقرر کی تو اللہ پاک نے سبر اور تقسیم کے طریق پر اُن کی اس فعل کی تردید فرمائی اور ارشاد کیا کہ بے شک آفرینش خدا تعالےٰ کا فعل ہے ہم اس نے تمام مذکورہ جوڑوں میں نر اور مادہ دونوں طرح کے افراد پیدا کئے ہیں۔ پس تم نے

جن کی تحریم کا ذکر کیا ہے یہ تحریم کہاں سے آئی؟ یعنی اس کی علت کیا ہے؟ کیونکہ وہ اس بات سے خالی نہیں ہو سکتی کہ یا نر ہونے کی جہت سے ہو۔ یا مادہ ہونے کی جہت سے۔ اور یا اس رحم کے اشتمال کی جہت سے جو کہ دونوں کے لئے شامل ہے۔ اور یا یہ بات ہو گی کہ اس تحریم کی کوئی علت معلوم ہی نہ ہوتی ہو۔ اور وہ علت تعبدی ہے بایں طور کہ اللہ تعالی کی جانب سے ماخوذ ہے۔ اور خدائے پاک سے کسی بات کا اخذ کرنا بذریعہ وحی ہوتا ہے۔ یا کسی رسول کے بھیجنے کے وسیلہ سے۔ یا اس کے کلام کو سننے اور اس بات کی تعلیم اس کی جانب سے مشاہدہ کرنے کے واسطے سے ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالے "اَمْ کُنْتُمْ شُھَدَآءَ اِذْ وَصّٰکُمُ اللّٰہُ بِھٰذَا" کے یہی معنی ہیں کہ آیا تم خداوند کریم کے تم کو اس بات کی فہمائش کرنے کے وقت حاضر اور موجود تھے۔ پس تحریم کی یہ وجہیں ایسی ہیں کہ تمام چیزوں کی حرمت ان وجوہ میں سے کسی نہ کسی وجہ کے دائرہ سے ہرگز خارج نہیں ہو سکتی۔ اب وجہ اوّل یعنی بذریعہ وحی حرمت معلوم ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام نر جانور حرام ہوں۔ اور دوسری وجہ سے تمام مادہ چارپایوں کی حرمت لازم آتی ہے۔ اور تیسری وجہ کے اعتبار پر دونوں صنفوں کی تحریم معاً لازم آتی ہے۔ غرض کہ ان وجوہ کو نہ پایا گیا تو کفار کا کسی حالت میں بعض صنف کو حرام قرار دینا اور دوسری حالت میں دوسری صنف کی حرمت کا ادعا کرنا اس لئے باطل ٹھیرا کہ مذکور فوق سبب سے علت تحریم حرمت کے اطلاق کی مقتضی ہوا کرتی ہے۔ اور خدائے پاک سے بلا واسطہ اخذ کرنا باطل ہے اور کفار نے اس کا دعوے بھی نہیں کیا۔ پھر رسول کے ذریعہ سے اخذ کرنے کی بھی یہی صورت اور کیفیت ہے کیونکہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے قبل کفار عرب کے پاس کوئی رسول آیا ہی نہ تھا۔ پس جب کہ یہ تمام صورتیں باطل ہو گئیں تو اصل مدعا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا اور وہ یہ ہے کہ کفار مکہ نے جو کچھ کہا تھا وہ محض خدا تعالے پر افترا پردازی اور گمراہی تھی۔ اور منجملہ انہی اصطلاحات فن جدل کے ایک نوع قول بالموجب ہے **ابن ابی الاصبع** کا قول ہے "قول بالموجب کی حقیقت یہ ہے کہ خصم کے کلام کو اسی کی گفتگو کے فحوی (مفہوم) سے رد کر دیا جائے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قول بالموجب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ان میں سے یہ ہے کہ غیر کے کلام میں کوئی صفت اس شئے کے کنایہ کے طور پر واقع ہو جس کے واسطے کوئی حکم ثابت کیا گیا ہے۔ اور اب وہ صفت اس حکم کو پہلی چیز کے سوا کسی دوسری چیز کے لئے ثابت کر دے۔ مثلاً قولہ تعالے "یَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَآ اِلَی الْمَدِیْنَةِ لَیُخْرِجَنَّ الْاَعَزُّ مِنْھَا الْاَذَلَّ وَلِلّٰہِ الْعِزَّةُ۔ الآیۃ" کہ یہاں منافق لوگوں کے کلام میں "اعز" کا لفظ اپنے فریق کے لئے کنایۃً واقع ہوا ہے اور "اذل" کا لفظ فریق مومنین کے واسطے بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہے۔ اور منافق لوگوں نے اپنے فریق کے لئے یہ بات ثابت کی تھی کہ وہ مومن لوگوں کو مدینہ سے نکال دینگے۔ لہذا خداوند کریم نے ان کی تردید کرتے ہوئے عزت کی صفت منافقین کے فریق سے غیر فریق کے لئے ثابت کی جو کہ اللہ اور اس کا رسول اور مومنین ہیں۔ پس گویا کہ کہا گیا "ہاں یہ صحیح ہے کہ معزز لوگ ضرور وہاں سے ذلیل لوگوں کو نکال باہر

کریں گے۔ لیکن وہ ذلیل اور نکالے گئے لوگ خود منافقین ہیں اور اللہ پاک اور اُس کا رسول معزز نکالنے والے ہیں۔ اور **دوسری قسم** یہ ہے کہ ایک لفظ کو جو کہ غیر کے کلام میں واقع ہوا ہے اُس کی مراد کے خلاف پر محمول کیا جائے مگر یہ احتمال ایسا ہو کہ وہ لفظ اپنے متعلق کے ذکر سے اُس کا محتمل ہو جاتا ہو۔ اور میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں پایا جس نے قرآن سے اس کی کوئی مثال پیش کی ہو۔ ہاں خود میں نے ایک آیت اس قسم کی پائی ہے۔ اور وہ قولہ تعالےٰ " وَمِنْهُمُ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ النَّبِيَّ وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ اُذُنٌ قُلْ اُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ " ہے ۔

اور اسی نوع کی اصطلاحوں میں سے ایک اصطلاح تسلیم بھی ہے۔ اور **تسلیم** اس بات کو کہتے ہیں کہ امر محال کو فرض کر لیا جائے۔ خواہ منفی بنا کر یا حرف امتناع سے مشروط کر کے تاکہ بسبب امتناع وقوع شرط کے امر مذکور بھی ممتنع الوقوع ہو جائے۔ اور پھر اس کے بعد اُس امر کا وقوع بطور تسلیم جدلی کے مان لیا جائے تو بتقدیر اُس کے وقوع میں آجانے کے اُس کے بیفائدہ ہونے پر دلیل قایم کیجائے مثلاً قولہ تعالےٰ " مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَّلَدٍ وَّمَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ " کہ اس کے معنی ہیں خدا کے ساتھ اور کوئی معبود نہیں ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اُس سبحانہ و تعالےٰ کے علاوہ اُس کا کوئی اور شریک معبود بھی ہے تو اُس سے یہ بات لازم آئیگا کہ ہر ایک معبود اُن دونوں میں سے اپنی مخلوق کو الگ کر لے گیا ہے اور اُن میں سے ایک دوسرے پر بلندی اور غلبہ چاہتا ہے۔ اور اس طرح دنیا میں کوئی امر تمام نہو نے پائیگا۔ نہ کوئی حکم چل سکے گا۔ اور نہ دنیا کی حالت باقاعدہ اور ٹھیک سر ہو گی۔ حالانکہ واقع کو دیکھو تو وہ اس کے بالکل خلاف ہے یعنی دنیا کا کاروبار ایک نہایت منتظم و تیرہ پر چل رہا ہے جسمیں کبھی بال برابر فرق نہیں پڑتا۔ لہذا چونکہ دو یا اس سے زائد معبودوں کے فرض سے فرض محال لازم آتا ہے اس لئے اسے فرض کرنا ہی محال ہے ۔

پھر اسی نوع کے متعلق **اسجال** بھی ایک اصطلاح ہے۔ اور یہ اس طرح کے الفاظ لانے کا نام ہے جو کہ مخاطب پر خطاب کا وقوع مسجل ثابت کر دیں مثلاً قولہ تعالےٰ " رَبَّنَا وَاٰتِنَا مَا وَعَدْتَّنَا عَلٰى رُسُلِكَ رَبَّنَا وَاَدْخِلْهُمْ جَنّٰتِ عَدْنِ ِالَّتِيْ وَعَدْتَّهُمْ " کہ اس آیت میں ایتاء اور ادخال کے لفظوں کا اسجال یوں کیا گیا ہے کہ اُن کا وصف خدا تعالےٰ کیطرف سے اُن کا وعدہ ہونے کے ساتھ کیا گیا ہے اور خدائے پاک کبھی وعدہ خلافی نہیں کرتا ۔

اور منجملہ اُن اصطلاحات کے ایک اور اصطلاح **انتقال** ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ دلیل دینے والا شخص ایک دلیل دینا شروع کر کے پھر اُس سے غیر دلیل کیطرف منتقل ہو جائے۔ اور اُس کی وجہ یہ ہو کہ خصم نے پہلے استدلال سے وجہ دلالت نہیں سمجھی ہے لہذا دوسرے استدلال کو شروع کر دیا گیا جیسا کہ **حضرت خلیل اللہ** علیہ السلام اور **جبار نمرود** کے مناظرہ میں آیا ہے۔ ابراہیم علیہ السلام نے نمرود سے کہا رَبِّيَ

اَنَّہ ہی یُحیِی وَیُمِیتُ "۔ اور جبار (نمرود) نے دعویٰ کیا کہ " اَنَا اُحیِی وَاُمِیتُ " میں بھی تو زندہ کر سکتا اور مار سکتا ہوں۔ پھر اسے ایک واجب القتل قیدی کو طلب کر کے اُسے رہا کر دیا اور دوسرے قیدی کو جو سزا وارِ قتل نہ تھا قتل کر ڈالا۔ خلیل اللہ علیہ السلام اس بات کو دیکھ کر سمجھ گئے کہ جبار نے زندہ کرنے اور مارنے کے معنی ہی نہیں سمجھے ہیں یا وہ سمجھ گیا ہے مگر اپنی اس حرکت سے مغالطہ دیتا ہے لہذا ابراہیم علیہ السلام ایسے استدلال کی جانب منتقل ہوئے جس سے خلاص پانے کی جبار کو کوئی وجہ ہی نہیں مل سکتی تھی۔ اور انھوں نے فرمایا " اِنَّ اللہَ یَاْتِی بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاْتِ بِھَا مِنَ الْمَغْرِبِ "۔ اب تو جبار کی سٹی گم ہوگئی اور وہ مبہوت ہو کر بند ہوگیا۔ اُس سے یہ کہتے بن ہی نہ آیا کہ میں ہی تو آفتاب کو مشرق سے نکالتا ہوں۔ کیونکہ اُس سے بڑی عمر کے لوگ اُسے جھوٹا بناتے اور کہتے کہ آفتاب تو ہمیشہ سے یونہی نکلا کرتا ہے اس میں تیری خصوصیت کیا ہے۔

اور ایک اور اصطلاحی نوع فنِ جدل کی مناقضہ ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک امر کو کسی محال شیئے سے متعلق کر دیا جائے اور اس میں یہ اشارہ مرکوز ہو کہ اُس امر کا وقوع محال ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ " وَلَا یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّۃَ حَتّٰی یَلِجَ الْجَمَلُ فِی سَمِّ الْخِیَاطِ "۔

اور ایک دوسری نوع ہے مُجاراۃ الخصم اور اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخالف مدِ مقابل ٹھوکر کھا کے اپنے ہی بعض مقدمات کو اُس جگہ تسلیم کر لے جہاں کہ اُس کو الزام دینا اور قائل بنانا مراد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ " قَالُوْا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِیْدُوْنَ اَنْ تَصُدُّوْنَا عَمَّا کَانَ یَعْبُدُ اٰبَاؤُنَا فَاْتُوْنَا بِسُلْطَانٍ مُّبِیْنٍ ٥ قَالَتْ لَھُمْ رُسُلُھُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ "۔ الآیۃ۔ یہاں پر رسولوں کا یہ کہنا کہ " بے شک ہم بھی تمہاری ہی طرح انسان ہیں " اس میں ایک طرح کا اقرار اُن کے بشریت ہی پر مقصود ہونے کا بھی پایا جاتا ہے۔ اور گویا کہ اس طرح انھوں نے اپنی ذاتوں سے رسالت کا انتفاء تسلیم کر لیا۔ مگر یہ بات مراد نہیں ہے۔ بلکہ خصم کی دلجوئی اور ہم آہنگی کے طور پر یہ مجاراۃ ہے تاکہ وہ ٹھوکر کھا کے قابو میں آجائے۔ پس گویا کہ انبیاء ع نے یوں کہا ہے " تم نے ہمارے بشر ہونے کی نسبت جو کچھ کہا ہے وہ بجا ہے۔ اور ہم اُس سے انکار نہیں کرتے لیکن یہ بات کچھ اُس کے منافی تو نہیں ہوتی کہ خدائے کریم ہم پر عہدہ رسالت عطا کرنے کا فضل و احسان کرے۔

نوع انہتر قرآن میں کون سی اسماء، کنیتیں اور القاب واقع ہیں

قرآن میں انبیاء اور مرسلین علیہم السلام کے پچیس نام ہیں اور وہ مشاہیر انبیاء علیہم السلام ہیں:۔ (۱) آدم علیہ السلام: ابو البشر۔ ایک گروہ نے بیان کیا ہے کہ آدم۔ اَفْعَلُ کے وزن پر اُدْمَۃ سے صفت مشتق ہے اور اسی واسطے یہ غیر منصرف ہے۔ الجوالیقی کہتا ہے " انبیاء کے نام تمام سب عجمی ہیں۔ مگر چار

نام اس سے مستثنٰی ہیں۔ آدمؑ۔ صالحؑ۔ شعیبؑ۔ اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم۔ اور ابن ابی حاتم نے ابی الضحٰی کے طریق پر ابن عباس رضہ سے روایت کی ہے کہ آدم علیہ السلام کا نام آدمؑ اس مناسبت سے رکھا گیا۔ کہ وہ گندم رنگ کی زمین سے پیدا ہوئے تھے۔" اور ایک قوم کا بیان ہے کہ یہ اسم سُریانی ہے اس کی اصل آدام بروزن خاتام تھی۔ دوسرے الف کو حذف کر کے اس کو معرب کر لیا گیا اور ثعالبی کا بیان ہے "عبرانی زبان میں مٹی کو آدام کہتے ہیں اسواسطے مٹی کی مناسبت سے آدم علیہ السلام کا یہ نام رکھا گیا۔" ابن ابی خیثمہ نے کہا ہے کہ آدم علیہ السلام (۹۶۰) سال زندہ رہے تھے۔" اور نووی اپنی کتاب تہذیب میں بیان کرتا ہے کہ تواریخ کی کتابوں میں آدم علیہ السلام کا ہزار سال زندہ رہنا مشہور ہے۔

(۲) نوح علیہ السلام الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ اسم بھی معرب ہے۔ اور کرمانی نے اسپر اتنا اور بڑھایا ہے کہ سُریانی زبان میں اس کے معنی ہیں شاکر۔" اور حاکم۔ مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ نوح عہ کی وجہ تسمیہ اُن کا اپنی ذات کے بابت بکثرت رونا تھا اور اُنکا نام عبدالغفار ہے۔" اور حاکم ہی یہ بھی کہتا ہے کہ "اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نوح علیہ السلام کے ادریس علیہ السلام سے قبل ہونے کو مانتے ہیں اور کسی دوسرے راوی کا قول ہے کہ وہ نوح علیہ السلام بن لمک (لام مفتوح میم ساکن اور میم کے بعد کاف) ابن متوشلخ (میم مفتوح۔ تا مضمومہ۔ شین اور لام مفتوح)۔ ابن اخنوخ (خا معجمہ مفتوحہ۔ نون خفیفہ مضموم واؤ اور پھر خا ساکن) اور اخنوخ ہی بقول مشہور ادریس علیہ السلام ہیں۔ اور طبرانی۔ ابی ذر رضہ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنھوں نے کہا" میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے پہلے نبی کون ہیں۔ رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ آدمؑ" میں نے کہا پھر کون؟ ارشاد کیا "نوح علیہ السلام اور آدمؑ اور نوحؑ کے مابین بیس قرن (صدیاں) ہیں۔" اور مستدرک میں ابن عباس رضہ سے مروی ہے اُنھوں نے کہا "آدمؑ اور نوحؑ کے مابین دس قرن (صدیوں) کا فاصلہ تھا۔" اور مستدرک ہی میں ابن عباس رضہ ہی سے مرفوعاً مروی ہے کہ "خدا تعالےٰ نے نوحؑ کو چالیس سال کی عمر میں رسالت کے ساتھ مبعوث فرمایا تھا۔ پس وہ نوسو پچاس سال اپنی قوم میں زندہ رہ کر اُنھیں خدا کیطرف بلاتے رہے۔ اور طوفان کے بعد ساٹھ سال زندہ رہے یہاں تک کہ اُن کے سامنے ہی آدمیوں کی کثرت ہوگئی اور وہ دنیا میں خوب پھیل گئے۔" اور ابن جریر نے ذکر کیا ہے کہ نوحؑ کی ولادت وفات آدمؑ کے ایک سو چھبیس سال بعد ہوئی تھی۔" اور نووی کی کتاب تہذیب میں آیا ہے کہ نوحؑ تمام نبیوں میں باعتبار عمر کے بہت طویل عمر پانے والے شخص ہیں۔

(۳) ادریس علیہ السلام کہا گیا ہے کہ وہ نوح علیہ السلام سے قبل گزرے ہیں۔ ابن اسحاق کا قول ہے "ادریس علیہ السلام آدم علیہ السلام کی اولاد میں پہلے شخص تھے جن کو نبوت کا مرتبہ عطا کیا گیا۔ اور وہ

اخنوخ بن یرادبن مہلائیل بن انوش بن قینان ابن شعیث بن آدم علیہ السلام ہیں۔ اور وہب بن منبہ کا بیان ہے "ادریس علیہ السلام۔ نوح کے جدّ ہیں جن کو خنوخ کہا جاتا ہے اور یہ نام سریانی زبان کا اسم ہے۔ اور ایک قول ہے کہ نہیں یہ اسم عربی زبان کا لفظ اور درس سے مشتق ہے جس کی وجہ یہ تھی کہ ادریس علیہ السلام صحفِ آسمانی کا درس بکثرت دیا کرتے تھے۔" اور مستدرک میں ایک کمزور سی سند کے ساتھ حسن سے بواسطہ سمرہ مروی ہے کہ انہوں نے کہا "نبی اللہ ادریس سفید رنگ دراز قامت۔ بڑے پیٹ والے۔ اور چوڑے سینہ والے تھے۔ اُن کے جسم پر بال بہت کم تھے اور سر پر بکثرت بال تھے۔ اُن کی ایک آنکھ دوسری آنکھ سے بڑی تھی۔ اور اُن کے سینہ میں ایک سفید داغ تھا جو مرض برص کا داغ نہ تھا۔ پھر جب کہ اللہ پاک نے اہل زمین کے ظلم اور احکام الٰہی میں تعدّی کرنے کی نہایت بُری حالت دیکھی تو ادریس کو چھٹے آسمان پر اُٹھا لیا۔ اور وہ اسی امر کی بابت فرماتا ہے "وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا"۔ اور ابن قتیبہ نے ذکر کیا ہے کہ "جس وقت ادریس علیہ السلام آسمان پر اُٹھا لئے گئے ہیں اُس وقت اُن کا سن تین سو پچاس سال کا تھا۔" اور ابن حبان کی صحیح میں آیا ہے کہ "ادریس علیہ السلام نبی رسول تھے۔ اور وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قلم سے کتابت ایجاد کی۔ اور مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ "نوح علیہ السلام اور ادریس علیہ السلام کے مابین ایک ہزار سال کی مدت کا فاصلہ تھا۔" +

(۴) ابراہیم:۔ جوالیقی کہتا ہے یہ ایک قدیم اسم ہے اور عربی نہیں۔ اہل عرب نے اس کا تکلم کئی وجوہ پر کیا ہے جن میں سے مشہور تر وجہ ابراہیم علیہ السلام ہے۔ اور انہوں نے اِبْرَاہَام بھی کہا ہے قراءت سبعہ میں اُس کو اِبْرَاہِم حذف یا کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ اور اَبْرَہَم سریانی اسم ہے اُس کے معنی ہیں "اَب رَحِیم" مہربان باپ۔ اور کہا گیا ہے کہ اِبْرَہَم اَلْبَرْہَمَۃُ سے مشتق ہے۔ اور اس کے معنی ہیں شِدَّۃُ النَّظَر۔ اس بات کی حکایت کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں کی ہے ابراہیم علیہ السلام آزر کے بیٹے ہیں آزر کا نام تارح (تا اور را مفتوحہ اور آخر میں حاءِ مہملہ تھا۔ وہ ناحور (نون اور حاءِ مہملہ مضمومہ کے ساتھ) کا فرزند تھا۔ اور ناحور۔ شاروخ کا بیٹا ہے۔ ابن راغو ابن فالخ ابن عابر ابن شالخ۔ ابن ارفخشد بن سام بن نوح علیہ السلام۔" واقدی کا قول ہے "ابراہیم تخلیق آدم علیہ السلام کے بعد دو ہزار سال کے انتہائی سرے پر پیدا ہوئے۔ اور مستدرک میں ابن المسیب کے طریق پر ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا "ابراہیم نے ایک سو بیس سال کے بعد ختنہ کرایا تھا اور وہ دو سو سال کی عمر پاکر فوت ہوئے۔" اور نووی وغیرہ نے ایک قول کی حکایت کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام ایک سو پچھتّر سال زندہ رہے تھے۔+

(۵) اسماعیل:۔ جوالیقی کا قول ہے کہ یہ نام آخر میں ن کے ساتھ (اسماعین) بھی کہا جاتا ہے

نووی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ وہ ابراہیم علیہ السلام کے بڑے بیٹے ہیں *

(۶) اسحاق :- یہ اسماعیلؑ کی ولادت چودہ سال بعد پیدا ہوئے اور ایکسو اسی[180] برس زندہ رہے اور ابو علی ابن مشکویہ نے کتاب ندیم الفرید میں ذکر کیا ہے کہ عبرانی زبان میں اسحاق کے معنی ہیں ضحاک (بہت ہنسنے والا) *

(۷) یعقوب :- یہ ایکسو سینتالیس[147] سال زندہ رہے *

(۸) یوسف :- ابن حبان کی صحیح میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے "کریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم ع" اور مستدرک میں حسن سے مروی ہے کہ یوسفؑ بارہ سال کے تھے جب کہ وہ اندھے کنوئے میں ڈالے گئے اور وہ اسی سال کے بعد اپنے باپ سے ملے اور انہوں نے ایکسو بیس[120] سال کی عمر پاکر وفات پائی۔ اور صحیح حدیث میں مروی ہے کہ یوسف کو حسن کا نصف حصہ عطا ہوا تھا۔ اور بعض علماء نے یوسفؑ کو مرسل (رسول) بنایا ہے جس کی دلیل خداوند پاک کا قول " وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ " ہے۔ اور ایک ضعیف قول یہ ہے کہ وہ رسول یوسف ع بن یعقوبؑ نہیں ہیں بلکہ یوسف بن افرائیم بن یوسف بن یعقوبؑ ہیں۔ اور اسی قول کے مشابہ وہ قول بھی ہے جو کہ کرمانی کی کتاب العجائب میں قولہ تعالیٰ " وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ " کے تحت میں منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وہ رسول یوسف بن ماثان ہیں اور یہ کہ زکریا علیہ السلام کی بیوی مریم بنت عمران ابن ماثان کی بہن تھیں"۔ کرمانی کہتا ہے" اور یہ کہنا کہ وہ یعقوب ابن اسحٰق ع ابن ابراہیم ع کے بیٹے تھے۔ غریب (نادر بات) ہے۔ الخ" اور جو کہ ذکر کیا گیا ہے کہ وہ قول غریب ہے تو یہ مشہور بات ہے۔ اور غریب ہی پہلا قول ہے۔ اور اسی کی نظیر غریب ہونے میں نوف البکالی کا یہ قول ہے کہ سورۃ الکہف میں جن موسیٰؑ کا ذکر خضرؑ کے قصہ میں آیا ہے وہ بنی اسرائیل کے موسیٰؑ (پیغمبر) نہیں ہیں بلکہ موسیٰ بن منشا بن یوسفؑ ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰ بن افرائیم بن یوسفؑ ہیں۔ اور تحقیق ابن عباس رض نے اس بارہ میں نوف البکالی کو کاذب قرار دیا ہے۔ اور اس امر سے بھی بڑھ کر غریب اور سخت غریب وہ قول ہے جس کی حکایت نقاش اور ماوردی نے کی ہے کہ سورۃ غافر میں ذکر کئے گئے یوسف قوم جن سے تھے۔ اللہ پاک نے ان کو جنات کیطرف رسول بنا کر بھیجا تھا" اور وہ قول بھی سخت غریب ہے جس کو ابن عسکر نے حکایت کیا ہے کہ آل عمران میں ذکر کیے گئے عمران موسیٰ ع کے باپ ہیں نہ کہ مریمؑ کے والد"۔ اور یوسف کے لفظ میں چھ لغتیں آئی ہیں سین کی تثلیث (ہر سہ حرکات) کے ساتھ مع واؤ اور ہمزہ کے اور درست یہ ہے کہ وہ عجمی لفظ ہے اس کا کوئی اشتقاق نہیں *

(۹) لوطؑ :- ابن اسحاق کہتا ہے" وہ لوطؑ ابن ہاران بن آزر ہیں۔ اور مستدرک میں ابن عباس رض سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا" لوطؑ ابراہیمؑ کے بھتیجے تھے" *

(۱۰) **ہود ؑ**: **کعب** رضی اللہ عنہ کا مقولہ ہے "ہود ؑ آدم ؑ سے نہایت مشابہ تھے"۔ اور **ابن مسعود** کہتے ہیں وہ بیحد مستقل مزاج اور صابر آدمی تھے"۔ ان دونوں روایتوں کی تخریج **حاکم** نے **مستدرک** میں کی ہے اور **ابن ہشام** نے کہا ہے "ہود کا نام **عابر بن ارفخشد بن سام بن نوح** ؑ ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ہود کے نسب کے بارہ میں راجح قول یہ ہے کہ وہ **ہود بن عبداللہ بن رباح بن خاور ابن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح** ؑ ہیں +

(۱۱) **صالح** ؑ:- **وہب** نے کہا ہے" وہ **عبید** کے بیٹے ہیں اور **عبید بن حایر بن ثمود بن حائر بن سام بن نوح** علیہم السلام ہیں۔ وہ سن تمیز کو پہنچتے ہی اپنی قوم کیطرف مبعوث ہوئے۔ وہ سُرخ سفید رنگت کے آدمی اور نرم خوشنما بالوں والے تھے۔ پس وہ اپنی قوم میں چالیس سال تک رہے۔ اور **نوف الشامی** بیان کرتا ہے کہ "**صالح** ؑ مُلک عرب کے پیغمبر تھے۔ جس وقت خداوند پاک نے قوم عاد کو ہلاک کر دیا تو اُس کے بعد ثمود کی آبادی بڑھی۔ پس اللہ تعالٰے نے اُن کی طرف **صالح** ؑ کو کم سن نوجوان ہونے کی حالت میں نبی بنا کر بھیجا اور اُنہوں نے قوم ثمود کو جب کہ وہ سن رسیدہ اور کھچڑی بالوں والے ہو چلے اُس وقت خدا کی طرف بلایا۔ اور **نوح** ؑ اور **ابراہیم** ؑ کے مابین بجز **ہود** ؑ اور **صالح** ؑ کے کوئی اور نبی نہیں ہوا ہے"۔ ان دونوں روایتوں کی تخریج **حاکم** نے **مستدرک** میں کی ہے۔ اور **ابن حجر** اور دیگر علماء کا قول ہے کہ قرآن اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثمود کی قوم۔ قوم عاد کے بعد ہوئی تھی جس طرح پر کہ قوم عاد قوم نوح ؑ کے بعد ہوئی تھی۔ اور **ثعلبی** کہتا ہے اور پھر **ثعلبی** سے **نووی** اپنی کتاب **تہذیب** میں یہی قول نقل کرتا ہے۔ اور اس کو اُس نے **ثعلبی** کے خط ہی سے نقل کیا ہے کہ "صالح علیہ السلام **عُبید** کے بیٹے ہیں۔ اور اُن کا نسب نامہ یہ ہے۔ **عبید بن اسیف بن ماشج بن عبید بن حاذر بن ثمود بن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح** ؑ۔ خدا نے اُن کو اُن کی قوم کیطرف مبعوث فرمایا بحالیکہ وہ نوجوان تھے اور اُن کی قوم کے لوگ عرب کے باشندے تھے اُن کے مکانات حجاز اور شام کے مابین تھے۔ **صالح** ؑ اُن لوگوں میں بیس سال تک مقیم رہے۔ اور اُنہوں نے شہر مکہ میں وفات پائی جب کہ اُن کی عمر **اٹھاون** سال کی تھی +

(۱۲) **شعیب** ؑ:- **ابن اسحاق** نے کہا ہے" وہ میکائیل کے فرزند ہیں۔ اور میکائیل بن یشجن بن لاوی بن یعقوب علیہ السلام ہے۔ اور میں نے **نووی** کی کتاب **تہذیب** میں اُسی کے خط (قلمی نسخہ) میں لکھا ہوا دیکھا ہے کہ" **شعیب** ؑ بن میکائیل بن یشجن بن مدین ابن ابراہیم خلیل اللہ ؑ خطیب الانبیاء کہلاتے تھے اور وہ دو قوموں کی جانب رسول بنا کر مبعوث کیے گئے تھے۔ اہل مدین اور اصحاب الایکۃ کی طرف وہ بڑے نمازی تھے اور آخر عمر میں اُن کی بینائی جاتی رہی تھی"۔ اور ایک جماعت نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے کہ مدین اور اصحاب الایکہ دونوں ایک ہی قوم کے نام ہیں"۔ **ابن کثیر** کا قول ہے۔ اور اسپر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ان قوموں میں سے ہر ایک کو ناپ اور تول میں کمی نہ کرنے اور پورا پورا ناپ تول کر دینے کی نصیحت

کی گئی ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی قوم ہیں۔ اور پہلے راوی یعنی ابن اسحٰق نے اُس نقل سے احتجاج کیا ہے جس کی تخریج **اسدی** اور **عکرمہ** سے کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا ہے خدا تعالیٰ نے بجز **شعیب** علیہ السلام کے اور کسی پیغمبر کو دو مرتبہ نبوت کے ساتھ مبعوث نہیں فرمایا۔ ان کو ایک بار قوم مدین کیطرف بھیجا۔ اور اس قوم پر اللہ پاک نے ڈراونی صدا مسلط کی بوجہ نافرمانی اور دوسری دفعہ شعیبؑ اصحاب الایکہ کیطرف نبی بنا کر بھیجے گئے اور اُن لوگوں نے بھی نافرمانی کے عقاب میں) یوم الظلۃ (سایہ کا دن اُن کے سروں پر پہاڑ جھک کر سائبان کیطرح بن گیا تھا اور آخر وہ گر پڑا۔ جس کے نیچے سب لوگ دب کر رہ گئے ترجمہ) کا عذاب بھگتا۔ اور **ابن عساکر** نے اپنی تاریخ میں **عبداللہ** بن عمرو رضی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "قوم مدین اور اصحاب الایکہ دو قومیں تھیں اور خدائے پاک نے ان دونوں قوموں کی ہدایت کے لئے **شعیب** علیہ السلام کو مبعوث بہ نبوت فرمایا تھا۔ **ابن کثیر** کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کے رفع (مرفوع بنانے) میں بھی کلام ہے۔ **ابن کثیر** ہی کہتا ہے کہ اور بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ **شعیب** علیہ السلام تین قوموں کی جانب نبی مبعوث ہوئے تھے اور تیسری قوم **اصحاب الرس** علا تھے +

(۱۳) **موسیٰ**:- یہ عمران بن یصہر بن قاہث بن لاوی بن یعقوبؑ کے بیٹے تھے۔ ان کے نسب میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور **موسیٰ** سُریانی زبان کا اسم ہے۔ اور **ابوالشیخ** نے **عکرمہ** کے طریق پر **ابن عباسؓ** سے روایت کی ہے کہ **موسیٰ** کا نام **موسیٰ** اس لئے رکھا گیا کہ وہ درخت اور پانی کے مابین ڈالے گئے تھے چنانچہ قبطی زبان میں پانی کو "مو" اور درخت کو "سا" کہتے ہیں۔ اور حدیث صحیح میں اُن کی صفت یوں آئی ہے کہ وہ گندم رنگ، دراز قامت اور گھونگھر یالے بالوں والے تھے کہ وہ قبیلہ شنوءۃ کے آدمی تھے۔ **ثعلبی** کا قول ہے کہ وہ ایک سو بیس سال زندہ رہے +

(۱۴) **ہارونؑ**: **موسیٰ** علیہ السلام کے حقیقی بھائی تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ صرف ماں جائے بھائی تھے۔ یہ دونوں قول **کرمانی** نے اپنی کتاب **عجائب** میں بیان کرتا ہے۔ **ہارونؑ** موسیٰ سے زیادہ دراز قامت اور بعد درجہ کے خوش بیان شخص تھے۔ اور وہ موسیٰؑ سے ایک سال قبل پیدا ہوئے تھے۔ **اسراء** (قصہ معراج) کی بعض احادیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں پانچویں آسمان پر چڑھا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہاں ہارونؑ موجود تھے اُن کی داڑھی آدھی سیاہ تھی اور آدھی سفید اور اس قدر لمبی تھی کہ اُس کے ناف کے قریب پہنچنے میں کوئی کسر نہیں رہتی تھی۔ میں نے کہا اے جبرئیلؑ یہ کون ہے؟ جبرئیلؑ نے جواب دیا اپنی قوم میں ہر دل عزیز اور محبوب **ہارونؑ** بن عمران یہی ہیں۔ اور **ابن مسکویہ** نے ذکر کیا ہے کہ عبرانی زبان میں **ہارونؑ** کے معنی ہر دلعزیز اور محبوب کے ہیں +

(۱۵) **داؤدؑ**:- **ایشا** کے بیٹے تھے (الف مکسور یائے ساکن اور شین منجمہ کے ساتھ) اور **ایشا** بن

عُوبَدْ (بروزنِ جعفر) ابن بَاعَر ابنِ سَلْمُون بن نَحْشُون بن عَمِّی بن یارب ابن رام بن حَضْرُون بن نارض بن یَہُودا بن یعقوب تھے۔ ترمذی میں آیا ہے کہ داؤدؑ بڑے عبادت گزار تھے اُن کو تمام انسانوں سے بڑھ کر عابد کہنا چاہئے۔ اور کعب کا قول ہے کہ داؤدؑ کا چہرہ سُرخ تھا۔ سر کے بال سیدھے اور نرم تھے۔ رنگت گوری چٹی تھی۔ داڑھی طویل تھی اور اُس میں کسی قدر خم و پیچ پایا جاتا تھا۔ وہ خوش آواز اور خوش خُلق تھے اور خدا تعالےٰ نے اُن کو نبوت اور دُنیاوی سلطنت دونوں چیزیں اکٹھا عطا فرمائی تھیں"۔ نووی کا بیان ہے کہ اہلِ تاریخ کے قول سے داؤدؑ کا ایک سو برس زندہ رہنا معلوم ہوتا ہے ازانجملہ چالیس سال اُن کی حکمرانی کا زمانہ رہا۔ اور اُن کے بارہ فرزند تھے +

(۱۶) سُلیمانؑ۔ داؤدؑ کے فرزند ارجمند ہیں۔ کعب نے بیان کیا ہے کہ وہ سُرخ سفید۔ گداز بدن کشادہ پیشانی ستھرے اور خوش اندام شخص تھے اور اُن کے مزاج میں عجز و انکسار کی محمود صفت پائی جاتی تھی اُن کے والد ماجد داؤدؑ باوجود اِن کی کم سنی کے بہت سے اُمور میں اُن سے مشورہ لیا کرتے تھے جس کی وجہ سلیمانؑ کا وفور علم و دانش سے بہرہ ور ہونا تھا۔ ابن جبیر نے ابن عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا تمام دُنیا کی سلطنت دو مؤمنوں کو ملی تھی سلیمان اور ذوالقرنین کو اور دو کافروں نے تمام روئے زمین پر حکمرانی کی ہے نمرود اور بخت نصر نے اہلِ تاریخ بیان کرتے ہیں کہ سلیمانؑ تیرہ[۱۳] سال کی عمر میں تختِ سلطنت پر جلوس فرما ہوئے اور اپنے تاریخ جلوس سے چار سال بعد بیت المقدس کی تعمیر آغاز کی اور ترپن سال کی عمر میں دنیا سے رحلت فرما گئے +

(۱۷) ایوبؑ: ابن اسحاق کہتا ہے صحیح یہ ہے کہ وہ قوم بنی اسرائیل سے تھے۔ اور اُن کے نسب کے بارہ میں بجز اس بات کے اور کوئی صحیح بات معلوم نہیں ہو سکی ہے کہ اُن کے والد کا نام اَبیَض تھا۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ اَیّوب بن مُوص ابن رُوح بن عیص بن اسحاقؑ ہیں۔ اور ابن عساکر نے حکایت کی ہے کہ ایوبؑ کی والدہ لوطؑ کی بیٹی تھیں اور اُن کے والد اُن لوگوں میں سے تھے جو کہ ابراہیمؑ پر ایمان لائے تھے اور اس اعتبار پر تو وہ موسیٰؑ سے قبل گزرے ہیں۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ شعیبؑ کے بعد تھے۔ اور ابن ابی خیثمہ کا بیان ہے۔ کہ ایوبؑ نبی اللہ سلیمانؑ کے بعد ہوئے ہیں۔ اور جس وقت وہ مرض وغیرہ کی آزمائش میں ڈالے گئے اُس وقت اُن کی عمر ستر سال کی تھی اور سات سال کی مدت تک وہ بلا میں مبتلا رہے اور دو قول اِس مدت کے تیرہ[۱۳] اور تین[۳] سال ہونے کی بابت بھی آئے ہیں۔ اور طبرانی نے روایت کی ہے کہ ایوبؑ کی مدت عمر ترانوے[۹۳] سال تھی +

(۱۸) ذُوالکِفلؑ:۔ بیان کیا گیا ہے کہ وہ ایوبؑ کے بیٹے تھے۔ وہب سے کتاب مستدرک میں مروی ہے کہ اللہ پاک نے ایوبؑ کے بعد اُن کے فرزند بشر بن ایوبؑ کو مبعوث بہ نبوت فرمایا اور اُنکا نام ذوالکفل رکھا۔ اُن کو حکم دیا کہ مخلوق کو میری توحید خدا کے ایک ماننے کی دعوت دو۔ وہ تمام عمر وقت

وفات تک شام میں مقیم رہے اور انہوں نے پچھتر سال عمر پائی۔ اور کرمانی کی کتاب العجائب میں آیا ہے کہ ذُوالکِفل کے بابت کئی مختلف اقوال آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ الیاس ع ہی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ یوشع ع بن نون ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ایک نبی ہیں جن کا نام ہی ذوالکفل تھا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ایک مرد صالح تھے انہوں نے چند باتوں کی کفالت اور ذمہ داری کی تھی۔ اور پھر اُن کو پوری طرح بناہ بھی دیا تھا اس لئے یہ نام پڑ گیا)۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ زکریا علیہ السلام ہیں جن کا ذکر قولہ تعالیٰ "وَکَفَّلَهَا زَكَرِيَّا" میں آیا ہے۔ اور ابن عساکر کہتا ہے کہ ایک قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک نبی تھے اور اللہ پاک نے اُن کے لئے یہ کفالت فرمائی تھی کہ اُن کے عمل میں دوسرے انبیاء علیہم السلام کے اعمال سے دگنا اجر عطا فرمائیگا۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ کوئی نبی نہ تھے بلکہ بات یہ تھی کہ الیسع علیہ السلام نے اُن کو اپنا خلیفہ بنایا تھا۔ اور انہوں نے اُن سے یہ کفالت کی تھی کہ دن کو روزہ رکھا کریں گے۔ اور شب کو عبادت الٰہی کرتے رہیں گے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس نے یہ ذمہ داری کی تھی کہ ہر روز ایک سو رکعت نماز پڑھا کریگا۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ الیسع ہیں اور اُن کے دو نام ہیں +

(۱۹) یُونسؑ: یہ متّی کے بیٹے ہیں۔ اور عبدالرزاق کی تفسیر میں آیا ہے کہ متّی اُن کی والدہ کا نام تھا اور ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ قول اُس حدیث کی شہادت سے مردود ہے جو کہ ابن عباس رض سے صحیح میں مروی ہے اور انہوں نے یونس علیہ السلام کی نسبت اُن کے باپ کیطرف کی ہے۔ پس یہی بات صحیح تر ہے۔ اور مجھ کو کسی خبر میں یونس علیہ السلام کے اتصال نسب پر آگاہی نہیں حاصل ہوئی ہے۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ یونس ایرانی ملوک الطوائف کے زمانہ میں تھے۔ ابن ابی حاتم نے مالک سے روایت کی ہے کہ یونس علیہ السلام مچھلی کے شکم میں چالیس روز تک رہے تھے۔ اور امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے سات دن کی بابت روایت آئی ہے۔ اور قتادہ رضی اللہ عنہ تین ہی دن کی بابت کہتے ہیں۔ اور شعبی سے مروی ہے کہ یونس علیہ السلام کو مچھلی نے چاشت کے وقت نگل لیا تھا اور شام کو انہیں پھر اُگل دیا۔ لفظ یونس علیہ السلام میں چھ لغتیں ہیں۔ نون کی تثلیث (تینوں حرکات فتحہ ضمہ۔ اور کسرہ کے ساتھ پڑھنا) واؤ اور ہمزہ دونوں کے ساتھ اور مشہور قراءت ضمہ نون کے ساتھ ہے مع واؤ۔ کے ابوحیان کہتا ہے طلحہ بن مصرف نے یونس اور یوسف۔ کسرہ کے ساتھ قراءت کی ہے اور مراد یہ لی ہے کہ ان دونوں لفظوں کو انس اور اسف سے مشتق قرار دے۔ مگر یہ قراءت شاذ ہے +

(۲۰) الیاسؑ: ابن اسحق نے کتاب المبتدا میں بیان کیا ہے کہ وہ الیاس بن یاسین بن فنحاص بن العیزار بن ہارون (موسیٰ علیہ السلام کے بھائی) ابن عمران ہیں۔ اور ابن عسکر نے بیان کیا ہے "القبتی نے حکایت کی ہے کہ الیاس علیہ السلام یوشع علیہ السلام کے سبط (کنبہ) سے ہیں"۔ وہب نے کہا کہ الیاس کو بھی ویسی ہی جاودانی عمر عطا ہوئی ہے جیسی کہ خضر ع کو اور وہ زمانہ کے اخیر (قیامت کے قرب) تک باقی رہیں گے۔

اور ابن مسعود رضہ سے مروی ہے کہ الیاس علیہ السلام ہی جو کہ ادریسؑ تھے یعنی دونوں ایک ہی نبی کے نام ہیں اور یہ بیان عنقریب آئیگا۔ الیاس کا ہمزہ قطعی ہے اور یہ عبرانی اسم ہے۔ اس کے آخر میں یا اور نون بھی زیادہ کیا گیا ہے قَالَ تَعَالیٰ "سَلَامٌ عَلٰۤى اِلْیَاسِیْنَ" جیسے کہ ادریس علیہ السلام کے بارہ میں لوگوں نے اِدْرَاسِین بھی کہا ہے۔ اور جس شخص نے اس آیت کی قراءت "اٰلِ یَاسِیْنَ" کی ہے تو اُس کی نسبت کہا گیا ہے کہ اس سے آلِ محمد صلے اللہ علیہ وسلم مراد ہے +

(۲۱) الیَسَعْ: ابن جبیر بیان کرتے ہیں۔ "وہ اَخْطُوب بن العَجُوز کے فرزند ہیں۔ عام لوگ اِس اسم کی قراءت ایک ہی مخفف لام کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور بعض لوگوں نے اس کی قراءت "اللَّیْسَعْ" دو لاموں اور تشدید کے ساتھ کی ہے۔ اور اس اعتبار پر یہ اسم عجمی ہے اور پہلے قراءت کے اعتبار پر بھی وہ ایسا ہی یعنی عجمی ہے۔ مگر ایک قول اُس کے عربی اور فعل سے منقول ہونے کا آیا ہے یعنی کہ وہ "وَسَعَ یَسَعُ" سے منقول ہے +

(۲۲) زکریا: سلیمان بن داؤد علیہ السلام کی ذرّیت میں تھے اور اپنے بیٹے کے قتل کئے جانے کے بعد یہ بھی قتل کر دیئے گئے جس روز اُن کو خدا تعالےٰ کیطرف سے حصول فرزند کی بشارت ملی تھی اُس دن اُن کا سِن بانوے سال کا تھا۔ اور اس بارہ میں دو قول یہ بھی آئے ہیں کہ اُن کی عمر اُس وقت ننانوے ۹۹ اور ایک سو بیس سال کی باختلاف قولین تھی۔ اور زکریا اسم عجمی ہے اُس کے تلفظ میں سات لغتیں آئی ہیں جن میں سے مشہور تر لغت مدّ کی ہے اور دوسری لغت قصر کی ہے۔ اور ساتوں قراءتوں میں اس کی قراءت مدّ اور قصر دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور زکریا حرفِ یا کی تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ اور زکر مثل قَلَم کے بھی پڑھا گیا ہے +

(۲۳) یحییٰ: زکریا علیہ السلام کے بیٹے اور سب سے پہلے شخص ہیں جن کا نام یحییٰ رکھا گیا۔ یہ بات نصِ قرآن سے ثابت ہوئی ہے یہ عیسیٰ علیہ السلام سے چھ ماہ قبل پیدا ہوئے تھے اور بچپن ہی میں مرتبۂ نبوت پر فائز ہوئے بہ ظلم سے قتل کئے گئے اور ان کے قاتلوں پر خداوند پاک نے بخت نصر کو اور اُس کی فوجوں کو مسلط کیا۔ یحییٰ لیکن عجمی اسم ہے اور ایک قول میں اس کو عربی اسم بتایا گیا ہے۔ واحدی کہتا ہے کہ "یہ اسم دونوں قولوں یعنی عجمی اور عربی ہونے کے اعتبار پر منصرف نہیں ہوتا۔" الکرمانی کہتا ہے کہ اور وہ دوسرے یعنی عربی اسم ہونے کے اعتبار پر یحییٰ کے نام سے اس لئے موسوم ہوئے کہ خداوند کریم نے اُن کو ایمان کے ساتھ زندہ کیا تھا۔ حیات ایمانی دی تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اُنہوں نے اپنی ماں کے رحم کو زندہ کیا تھا یعنی وہ بانجھ نہیں مگر ان کے ساتھ حاملہ ہونے سے اُن کے رحم کو حیات تولید ملی۔ اور ایک وجہ تسمیہ یہ بھی بیان ہوئی ہے کہ وہ شہید ہوئے تھے۔ اور شہید زندہ ہوا کرتے ہیں اس لئے اُن کا یہ نام مشہور ہوا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یحییٰ کے معنی ہیں "یَمُوْتُ" وہ مر جائیں گے۔ اس طریقہ پر جس طرح کہ مَہْلَکَہ کو مَفَازَۃ اور

"لَدِیغ" (مار گزیدہ) کو سلیم کہا جاتا ہے۔

(۲۴) عیسیٰ علیہ السلام: ابن مریمؑ بنت عمران۔ اللہ تعالےٰ نے ان کو بغیر باپ کے پیدا کیا۔ ان کے حمل میں رہنے کی مدت ایک ساعت تھی اور کہا گیا ہے کہ وہ تین ساعتیں حمل میں رہے۔ پھر ایک قول چھ ماہ اور دوسرا قول نو ماہ تک حمل میں رہنے کا بھی ہے۔ آپ کی والدہ مریمؑ ان کی ولادت کے وقت دس سال کی اور بہ قول بعض پندرہ سال کی تھیں۔ عیسیٰؑ آسمان پر اٹھا لئے گئے۔ رفع (آسمان پر اٹھائے جانے) کے وقت ان کی عمر ۳۳ سال تھی اور حدیثوں میں آیا ہے کہ وہ پھر آسمان سے اتریں گے، دجال کو ماریں گے، شادی کریں گے، ان کے اولاد ہوگی، وہ حج کریں گے اور روئے زمین پر سات سال تک ٹھہریں گے پھر وفات پائیں گے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر حجرۂ صدیقہؓ میں مدفون ہوں گے۔ حدیث صحیح میں ان کا حلیہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ وہ متوسط القامتہ اور سرخ و سفید ہیں۔ ان کی شباہت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ کسی حمام سے برآمد ہوئے ہیں۔ عیسیٰ عبرانی یا سریانی اسم ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "نبیوں میں سے بجز حضرت عیسیٰؑ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی ایسا نہیں تھا جس کے دو نام ہوئے ہوں"۔

(۲۵) محمد صلی اللہ علیہ وسلم: قرآن میں آپ کے بکثرت نام لئے گئے ہیں۔ ازاں جملہ دو نام محمدؐ اور احمدؐ ہیں۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرّہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیان کیا "پانچ نبیوں کا نام ان کے عالم وجود میں آنے سے قبل ہی رکھ دیا گیا ہے:

۱۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم، قولہ تعالیٰ "وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ" میں "احمدؐ" ہے۔

۲۔ یحییٰ علیہ السلام، قولہ تعالیٰ "إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ" میں "یحییٰ" نام ہے۔

۳۔ عیسیٰ علیہ السلام، قولہ تعالیٰ "مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ" میں

۴۔ ۵) اسحٰق اور یعقوب علیہما السلام، قولہ تعالیٰ "فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ" میں مذکور ہے۔

راغب نے کہا ہے "عیسیٰؑ نے جو بشارت ہمارے نبی کریمؐ کے لئے دی ہے اس میں "احمدؐ" کا لفظ اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے خاص طور سے ذکر کیا گیا کہ وہ آنے والا نبی عیسیٰؑ اور ان کے قبل گزر جانے والے تمام انبیا علیہم السلام میں سب سے احمد (زیادہ حمد والا) ہوگا۔

قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے ناموں میں سے "جبریلؑ" اور "میکائیل" کے نام آئے ہیں اور ان دونوں اسموں کے تلفظ میں کئی لغتیں ہیں:

جِبْرِیل: (جیم اور را کے کسرہ کے ساتھ بغیر ہمزہ کے) **جَبْرِیل:** (فتحہ جیم اور کسرہ را کے ساتھ بلا ہمزہ) **جَبْرَائِیل:** (الف کے بعد ہمزہ لاکر) **جَبْرَایِل:** (دونوں ہی بغیر ہمزہ کے) **جَبْرَئِیل:** (بغیر الف کے محض ہمزہ اور یا کے ساتھ) اور **جَبْرِیلّ:** (لام مشدد کے ساتھ) اس طرح بھی قرأت میں آیا ہے۔ ابن جنی نے

کہا ہے کہ "جبرئیل" کی اصل "گوریال" (کوریال) تھی کثرت استعمال اور معرب بنائے جانے کی وجہ سے اس کی صورت بدل کر یہ ہوگئی جو تم دیکھتے ہو۔

میکائیل کی قرأت بغیر ہمزہ کے اور میکئِل (ہمزہ کے ساتھ اور میکال (الف کے ہمراہ) ہوئی ہے۔

ابن جریرؒ نے عکرمہؒ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، انہوں نے کہا جبریل، عبداللہ اور میکائیل، عبیداللہ کے ہم معنی ہیں اور ہر ایک ایسا اسم جس میں ایل کا لفظ ہے وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنیوالے کے معنی میں ہے اور اسی راوی نے عبداللہ بن حارثؓ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "ایل" عبرانی زبان میں اللہ تعالیٰ کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے عبدالعزیز بن محمدؒ سے روایت کی ہے اس نے کہا کہ "جبریل" کا اسم خادم اللہ کے معنی رکھتا ہے۔

فائدہ: ابوحیوۃ نے "فَاَرْسَلْنَا اِلَيْهَا رُوْحَنَا" تشدید کیساتھ پڑھا ہے۔ ابن مہرانؒ نے اسکی تفسیر یوں کی ہے کہ روّح مشدد جبریل کا ایک نام ہے۔ اس قول کو کرمانیؒ نے اپنی کتاب "العجائب" میں نقل کیا ہے۔ ہاروتؒ اور ماروتؒ بھی ملائکہ کے نام ہیں جو قرآن میں آئے ہیں۔ ابن ابی حاتمؒ نے علیؓ سے روایت کی ہے انہوں نے فرمایا "ہاروت اور ماروتؒ دو فرشتے ہیں آسمان کے فرشتوں میں سے۔ میں نے ان دونوں فرشتوں کے قصے کو ایک جداگانہ رسالہ میں لکھا ہے۔

الرّعد بھی فرشتہ کا نام قرآن میں آیا ہے۔ ترمذیؒ میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہودیوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "آپؐ ہم کو بتائیں کہ رعد کیا چیز ہے؟" آپؐ نے فرمایا "منجملہ فرشتوں کے ایک فرشتہ اور ابر پر موکل ہے۔ ابن ابی حاتمؒ نے عکرمہؒ سے روایت کی ہے اس نے کہا رعد ایک فرشتہ ہے جو کہ تسبیح خوانی کرتا ہے۔" اور اسی راوی نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ اُس سے رعد کے بارے میں سوال کیا گیا تو اُس نے کہا "کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اللہ پاک فرماتا ہے وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهٖ (اور رعد خدا تعالیٰ کی حمد کے ساتھ اُس کی پاکی بیان کرتا ہے)۔

برق بھی ایک فرشتہ کا نام قرآن میں مذکور ہے کیونکہ ابن ابی حاتمؒ نے محمد بن مسلم سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ہم کو یہ خبر پہنچی ہے کہ برقؒ ایک فرشتہ ہے اس کے چار منہ ہیں۔ ایک انسان کا چہرہ دوسرا بیل کا چہرہ، تیسرا گدھ کا چہرہ اور چوتھا شیر کا چہرہ۔ جس وقت وہ اپنی دُم کو ہلاتا ہے بس وہی برق (چمک) ہوتی ہے۔

مالکؒ فرشتہ دوزخ کا داروغہ ہے اور سجلؒ بھی ایک فرشتہ ہے۔

ابن ابی حاتمؒ نے ابوجعفر الباقرؒ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "سجلؒ" ایک فرشتہ ہے اور ہاروتؒ اور ماروتؒ اس کے اعوان (مددگاروں میں سے) تھے۔" ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "السجل فرشتہ ہے۔ السدیؒ سے روایت کی ہے، اس نے کہا "سجلؒ" ایک فرشتہ ہے جو کہ صحیفوں (نوشتوں یا اعمالناموں) پر موکل ہے۔

قعیدؒ بھی فرشتہ کا نام ہے کیونکہ مجاہدؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ نام بدیوں کے لکھنے والے فرشتہ کا ہے۔ ابونعیمؒ نے اس قول کی تخریج "کتاب الحلیہ" میں کی ہے۔ اسطرح یہ سب نو فرشتے ہوئے جن کا نام قرآن میں آیا ہے۔

ابن ابی حاتمؒ نے کئی ایک مرفوع، موقوف اور مقطوع طریقوں سے یہ روایت کی ہے کہ ذوالقرنینؑ بھی منجملہ فرشتوں کے ایک فرشتہ ہے اور اگر یہ قول صحیح ثابت ہو تو اس سے دس کی تعداد مکمل ہو جاتی ہے اور اس کے ماسوا ابن ابی حاتمؒ ہی نے علی ابن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یَقُوْمُ الرُّوْحُ" کے بارے میں فرمایا کہ "روح ایک فرشتہ ہے جو کہ تمام فرشتوں میں سے ازروئے خلقت (جسم) کے بہت بڑا ہے اور اب فرشتوں کی تعداد گیارہ ہو گئی ہے۔ پھر اس کے بعد میں نے دیکھا کہ راغبؒ نے اپنی کتاب مفرداتؔ میں بیان کیا ہے کہ قولہ تعالےٰ "هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ السَّکِیْنَةَ فِیْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِیْنَ" میں جس "سَکِیْنَة" کا ذکر آیا ہے وہ ایک فرشتہ ہے جو کہ مومن کے دل کو تسکین دیتا اور اس کو امن (یا امن) عطا کرتا ہے۔ جیسا کہ روایت کی گئی ہے کہ "اِنَّ السَّکِیْنَةَ تَنْطِقُ عَلٰی لِسَانِ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ" اور اب قرآن میں مذکورہ فرشتوں کے اسماء کی تعداد بارہ ہو گئی۔

صحابہ رضؓ : صحابہؓ کے جو نام قرآن میں آئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں :- زید بن حارثہؓ اور السجلؔ اس شخص کے قول میں جو یہ کہتا ہے کہ السجلؔ رسول اللہ صؐ کے کاتب (منشی اور محرر) کا نام تھا۔ اس روایت کی تخریج ابوداؤدؒ اور نسائیؒ نے ابوالجوزاءؔ کے طریق پر ابن عباسؓ سے کی ہے۔ انبیاء علیہم السلام اور رسولوں کے علاوہ قرآن میں دوسرے اگلے لوگوں کے یہ نام آئے ہیں : **عمرانؔ** : مریمؑ کے باپ اور کہا گیا ہے کہ موسےٰؑ کے باپ کا بھی یہی نام تھا اور مریمؑ کے بھائی ہارونؔ کے باپ کا نام ہے۔ یہ ہارونؔ موسیٰؑ کے بھائی نہیں ہیں جیسا کہ مسلم کی روایت کردہ حدیث میں آیا ہے اور وہ حدیث کتاب کے آخر میں بیان کی جائے گی۔ اور عزیزؔ اور تبعؔ ایک صالح آدمی تھا۔ جیسا کہ حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے۔ اس بات کو کرمانی نے العجائب میں نقل کیا ہے۔ اور **لقمان** : کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے اور اکثر لوگ اس قول کے مخالف ہیں۔ یعنی لقمانؔ کو نبی نہیں مانتے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے فرمایا "لقمانؔ ایک حبشی غلام تھے اور بڑھئی کا کام کرتے تھے اور سورۂ **غافر** میں **یوسف** اور سورۂ مریم کے آغاز میں **یعقوب** کا ذکر آیا ہے وہ دونوں بھی مذکورہ سابق بیان کے مطابق نبی نہ تھے اور اُن کے نام قرآن میں مذکور ہیں۔ اور **تقی** : قولہ تعالیٰ "اِنِّیْ اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتَ تَقِیًّا" میں کہا گیا ہے کہ یہ ایک ایسے آدمی کا نام تھا جو کہ مشہور عالم اور زبان زد خلائق تھا۔ یہاں مراد یہ ہے کہ اگر تو نیک چلنی میں تقیؔ کی طرح ہے تو میں تجھ سے پناہ مانگتی ہوں۔ اس بات کو ثعلبی نے ذکر کیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ تقی ایک شخص کا نام تھا جو کہ عورتوں کو چھیڑا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ وہ مریم کا ابن عمؔ (چچازاد بھائی) تھا، جبریلؑ ان کے پاس اسی کی صورت میں آئے تھے۔ یہ دونوں قول الکرمانیؔ نے اپنی کتاب "العجائب" میں بیان کئے ہیں۔ قرآن کریم میں منجملہ عورتوں کے ناموں کے صرف ایک نام حضرت مریمؑ کا آیا ہے اور کوئی دوسرا نام مذکور نہیں ہوا۔ اس بات میں ایک نکتہ ہے جو کہ کنایہ کی نوع میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ عبرانی زبان میں مریم کے معنی ہیں خادم اور کہا

گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ عورت جو کہ نوجوانوں کے ساتھ لگاوٹ کی باتیں کرتی ہو۔ یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ قولہ تعالےٰ "اَتَدۡعُوۡنَ بَعۡلًا" میں لفظ بعل ایک عورت کا نام ہے جس کی بہت سے لوگ عبادت کرتے تھے (یعنی دیوی مانتے تھے) یہ بات ابن عسکر نے بیان کی ہے۔
قرآن پاک میں کافروں کے حسب ذیل نام آئے ہیں: **قارُوْن**:۔ یصہر کا بیٹا تھا اور موسیٰؑ کا چچازاد بھائی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ **جالوت** اور **ہامان** اور **بُشریٰ** جو سورۂ یوسف میں ذکر کئے گئے ہیں۔ وارد (کنوئیں پر آنے والے) نے پکار کر "یٰبُشۡرٰی هٰذَا غُلٰمٌ" کہا تھا۔ یہ السدی کا قول ہے اور اس کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ آزر یعنی ابراہیمؑ کے والد کا نام بھی اسی باب سے ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تارح تھا اور آزر لقب تھا۔ ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے فرمایا "ابراہیمؑ کے باپ کا نام، آزر نہ تھا۔ بلکہ اُس کا نام تارح تھا اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا آزر کے معنی ہیں صنم (بت)" اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "آزر ابراہیمؑ کے باپ نہ تھے۔ از آں جملہ ایک نام النّسیءُ بھی ہے۔
ابن ابی حاتم نے ابی وائل سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا "بنی کنانہ کے قبیلہ سے ایک آدمی النّسیءُ نامی گزرا ہے وہ ماہ محرم کو ماہ صفر بنا دیا کرتا تھا تاکہ اس طرح سے لوٹ مار کے مال کو حلال بنا سکے۔ قرآن میں جنات کے ناموں سے اُن کے جدِ اعلیٰ ابلیس کا نام آیا ہے۔ اس کے نام پہلے عزازیل تھا۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "اُس کا نام پہلے عزازیل تھا" ابن جریرؒ نے السّدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "ابلیس کا نام حارث تھا" بعض علماء نے کہا ہے کہ عزازیل کے بھی یہی معنی ہیں (یعنی الحارث) اور ابن جریرؒ وغیرہ نے ضحاکؒ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "ابلیس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اُس کو ہر ایک بہتری کی طرف سے بالکل مُبلس یعنی مایوس کر دیا ہے۔ ابن عسکر نے کہا ہے کہ ابلیس کے نام کے بارے میں "قرۃ" کا لفظ بھی بیان کیا گیا ہے۔ اس قول کو الخطابی نے بیان کیا ہے۔ ابلیس کی کنیت ابو کردوس ہے اور کہا گیا ہے کہ "ابوقرۃ" اور یہ قول بعض "ابومرہ" اور ایک قول میں "ابولبینیٰ" بیان کی گئی ہے۔ یہ اقوال السہیلی نے کتاب "روض الانف" میں ذکر کئے ہیں۔ قبائل کے ناموں کی قسم سے قرآن میں یاجوج، ماجوج، عاد، ثمود، مدین، قریش اور روم کے نام آئے ہیں۔ اقوام کے اسماء جو کہ دوسرے اسموں کی طرف مضاف ہیں وہ یہ ہیں:۔ قومِ نوح، قومِ لوط، قومِ تبع، قومِ ابراہیم اور اصحاب الایکہ۔ اور کہا گیا ہے کہ اصحاب الایکہ ہی مدین ہیں اور اصحاب الرّس قومِ ثمود کے باقی لوگ ہیں۔ یہ بات ابن عباسؓ نے کہی ہے۔ عکرمہ نے بیان کیا ہے کہ وہ اصحاب یاسین ہیں۔ قتادہؒ نے

کہا ہے کہ وہ قومِ شعیب ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ "اصحاب الاُخدود" ہیں۔ اسی کو ابن جریرؒ نے مختار قرار دیا ہے۔ قرآن میں بتوں کے ایسے نام جو کہ انسانوں کے نام تھے حسب ذیل ہیں:۔
وَدّ، سُوَاع، یَغُوث، یَعُوق اور نسر۔ یہ قوم نوح کے اصنام ہیں۔ لات، عزّیٰ اور مَنات قریش کے بتوں کے نام ہیں۔ الرُّجز۔ بھی اس شخص کی رائے میں صنم کا نام ہے جس نے اس کو ضمۂ را کے ساتھ پڑھا ہے۔ اخفش نے کتاب "الجمع والواحد" میں ذکر کیا ہے کہ رُجز ایک بُت کا نام ہے۔ جبت اور طاغوت بھی بتوں کے نام ہیں۔ کیونکہ ابن جریر نے بیان کیا ہے کہ بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ یہ دونوں بُت ہیں اور کہا ہے کہ مشرکین ان بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے اور پھر اسی راوی نے عکرمہؒ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جبت اور طاغوت دو بتوں کے نام ہیں"۔ قولہ تعالیٰ "وَمَا اَهْدِيْكُمْ اِلَّا سَبِيْلَ الرَّشَادِ" جو سورۂ غافر میں آیا ہے، اُس میں رَشاد کا ذکر ہوا ہے۔ وہ بھی ایک بُت کا نام ہے کہا گیا ہے کہ وہ فرعون کے بتوں میں سے ایک بُت تھا۔ یہ بات کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کی ہے۔ بَعل: یہ قومِ الیاس کا بُت تھا۔ آزر: ایک قول میں اِسے بُت کا نام بتایا گیا ہے۔ بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "وَدّ، سُوَاع، یغوث، یعوق اور نسر قوم نوح کے نیک لوگوں کے نام ہیں مگر جب وہ مر گئے تو شیطان نے اُن کی قوم کے لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا کیا کہ وہ اُن لوگوں کی نشستگاہوں پر جہاں وہ بیٹھا کرتے تھے پتھروں کے نشانات قائم کریں اور ان پتھروں کو انہی مُردہ لوگوں کے نام سے موسوم کریں اور ان کی ہی طرف اُن کی نسبت کر دیں۔ چنانچہ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ لیکن ان نشانوں کی عبادت اسوقت تک نہیں ہوئی جب تک کہ وہ واقف کار لوگ مر نہ گئے۔ جب لوگوں میں سے علم اٹھ گیا تو پھر ان کی عبادت ہونے لگی۔ ابن ابی حاتم نے عروہ سے روایت کی ہے کہ وہ سب (یعنی یغوث اور یعوق وغیرہ) آدمؑ کے بیٹے اور انہی کے صُلب (پشت) سے تھے۔ بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "لات" ایک شخص تھا جو حاجیوں کے لئے ستو گھولا کرتا تھا۔ ابن جنّی نے ابن عباسؓ کی نسبت بیان کیا ہے کہ انہوں نے اس کی قرأت "اللاتّ" تشدید تا کے ساتھ کی ہے اور اس کی تفسیر اس مذکورہ بالا قول کے مطابق فرمائی (یعنی ستو گھولنے والا) اس بات کی ایسی ہی روایت ابن ابی حاتم نے مجاہد سے کی ہے۔ شہروں، خاص مقاموں، مکانوں اور پہاڑوں کے اسماء کی قسم سے قرآن میں حسب ذیل نام آئے ہیں:۔

بکّہ: یہ شہر مکّہ کا نام ہے۔ کہا گیا ہے کہ حرفِ با میم کے بدل میں آیا ہے اور اُسکا ماخذ ہے تَمَكَّكْتُ الْعَظْمَ یعنی جو کچھ ہڈی میں مغز تھا وہ میں نے جذب کر لیا (کھینچ لیا) اور تَمَكَّكَ الْفَصِيْلُ مَا فِيْ ضَرْعِ النَّاقَةِ یعنی شتر بچہ نے اُونٹنی کے تھن میں جس قدر دُودھ تھا سب کھینچ لیا۔ پس گویا کہ وہ شہر مکّہ اپنی طرف ان تمام خورد و نوش کے سامانوں کو کھینچ لیتا ہے جو اور ملکوں میں پیدا ہوتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ شہر تمام گناہوں کو چوس لیا کرتا ہے یعنی انکو زائل کر دیتا ہے۔ پھر ایک قول ہے کہ وہاں پانی کمیاب ہونیکی وجہ سے اس کا یہ نام ہوا۔ اور یہ بھی کہا

گیا ہے کہ اس کے ایسی وادی کے بطن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ نام رکھا گیا جو کہ بارش ہونے کے وقت اپنے اطراف کے پہاڑوں کا پانی جذب کر لیا کرتی ہے اور سیلاب اسی وادی میں پہنچکر جذب ہوتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حرف "با" اصل ہے اور اسکا ماخذ ہے لفظ "بک" اس لئے کہ وہ بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں توڑ دیتا ہے اور وہ اس کے سامنے عجز وانکسار سے سر جھکا دیتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اسکا ماخذ "التباک" ہے جسکے معنی ہیں ازدحام، اس لئے کہ طواف کیوقت وہاں آدمیوں کا ہجوم ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ "مکہ" حرم کی سرزمین کو کہا جاتا ہے اور "بکہ" خاص مسجد حرام کو۔ ایک اور قول ہے کہ مکہ سے مراد شہر ہے اور بکہ خانہ کعبہ اور طواف کی جگہ کا نام ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بکہ خاص کر بیت اللہ ہی کو کہا جاتا ہے[1]۔

مدینہ: سورۂ احزاب میں اس کا نام منافق لوگوں کی زبانی یثرب ذکر کیا گیا ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں اس کا یہی نام تھا اور اسکی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ یثرب ایک زمین کا نام تھا جو کہ مدینہ کی ایک ناحیہ (سمت) میں ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کا یہ نام یثرب بن وائل کے نام پر رکھا گیا جو کہ ارم بن سام بن نوح کی اولاد میں تھا اور سب سے پہلے اس مقام پر وہی اترا تھا اور مدینہ کو یثرب کے نام سے موسوم کرنیکی ممانعت صحیح طریقہ سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلعم برے نام کو پسند نہ فرماتے تھے اور یثرب کا لفظ ثرب کے معنی پر مشتمل معلوم ہوتا ہے جسکے معنی ہیں فساد۔ یا اس میں تثریب سے ماخوذ ہونے کا شبہ گزرتا ہے اور اس کے معنی ہیں "توبیخ" (ملامت)

بدر: مدینہ کے قریب ایک قریہ ہے۔ ابن جریر نے شعبی سے روایت کی ہے کہ "موضع بدر قبیلہ جہینہ کے ایک شخص کی ملکیت تھا جس کا نام بدر تھا اور اسی کے نام سے یہ مقام موسوم ہوا"۔ واقدی نے کہا ہے کہ "میں نے اس بات کا ذکر عبداللہ بن جعفر اور محمد بن صالح سے کیا تو ان دونوں نے اس بات سے لاعلمی کا اظہار کیا اور کہا کہ پھر صفراء اور رابغ کی وجہ تسمیہ کیا بات ہے؟ یہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ وہ ایک جگہ کا نام ہے۔ ضحاک سے مروی ہے کہ اس نے کہا بدر، مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع ہے۔

احد: شاذ طور پر "اذ تصعدون ولا تلوون علی احد" پڑھا گیا ہے۔ **حنین:** یہ طائف کے قریب قریہ ہے۔ **جمع:** مزدلفہ کو کہتے ہیں **مشعر الحرام:** مزدلفہ میں ایک پہاڑ ہے۔ **نقع:** کہا گیا ہے کہ یہ عرفات سے مزدلفہ کے مابین جو جگہ ہے اس کا نام ہے۔ اس بات کو الکرمانی نے بیان کیا ہے **مصر اور بابل:** سواد عراق

---

[1] بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ ایک قدیم نام ہے جو توریت و زبور میں آیا ہے۔ ملاحظہ ہو زبور کا باب ۸۴ آیت ۵، ۶۔ اسکے الفاظ ہیں: "مبارک ہے وہ انسان جس میں قوت تجھ سے ہے، ان کے دل میں تیری راہیں ہیں، وہ بکا کی وادی میں گزرتے ہوئے اسے ایک کنواں بناتے، پہلی برسات اسے برکتوں سے ڈھانپ لیتی"۔ اس میں بکا سے وہی "بکہ" مراد ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے: "ان اول بیت وضع للناس للذی ببکۃ" اور کنویں سے وہی حضر زمزم مراد ہے جسے حضرت ہاجرہ نے بنایا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ گھر، خانہ یا مکان کے معنی میں آتا ہے جیسے بعلبک ایک مشہور شہر کا نام ہے وہاں بعل دیوتا کا مندر تھا۔ بعل کے معنی سردار یا آقا یا سورج دیوتا یا مشتری کا نام تھا اسی کے نام پر وہ شہر بعلبک کہلایا۔ مصحح ۞

کا ایک شہر ہے۔ **الایکۃ** اور **لیکہ**: (فتحۂ لام کے ساتھ) قوم شعیب کی بستی کا نام۔ اور ان میں سے دوسرا اسم شہر کا نام ہے اور پہلا اسم کورۃ (علاقہ) کا نام ہے۔ **الحجر**: قوم ثمود کے منازل، شام کے اطراف اور وادی القریٰ کے نزدیک ہے۔ **الاحقاف**: حضرموت اور عمان کے مابین ریگستانی پہاڑ ہیں۔ ابن ابی حاتمؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ ملک شام کا ایک پہاڑ ہے۔ **طور سینا**: وہ پہاڑ ہے جس پر سے موسیٰؑ کو باری تعالےٰ نے پکارا تھا۔ **الجودی**: یہ الجزیرہ میں ایک پہاڑ ہے[1]۔ **طویٰ**: ایک وادی کا نام ہے جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اُسکی روایت ابن عباسؓ سے کی ہے۔ اسی راوی نے دُوسرے طریقے پر ابن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ اس وادی کا نام طویٰ اس وجہ سے رکھا گیا کہ موسیٰؑ نے اُسکو رات کے وقت طے کیا تھا۔ حسن سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا یہ وادی فلسطین میں ہے اُس کو طویٰ اس لئے کہا گیا کہ یہ دو مرتبہ مقدّس کی گئی۔ بشر بن عبید سے نقل کیا گیا ہے کہ "یہ سرزمین ایلہ کی ایک وادی ہے جو کہ دو مرتبہ برکت کے ساتھ طے ہوئی۔ **الکہف**: ایک پہاڑ میں تراشا ہوا گھر ہے۔ **الرقیم**: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کعبؓ نے یہ بات بیان کی ہے کہ رقیم اس قریہ کا نام ہے جہاں سے اصحاب کہف نکلے تھے۔ عطیہ سے مروی ہے کہ الرقیم ایک وادی ہے"۔ سعید بن جبیر سے بھی اسی طرح کا قول نقل کیا گیا ہے۔ عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا الرقیم ایک وادی ہے عقبان اور ایلہ کے مابین فلسطین سے ورلی طرف"۔ قتادہؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا رقیم اُس وادی کا نام ہے جسمیں کہف (غار) واقع ہے۔ انس بن مالک سے مروی ہے کہ اُنھوں نے کہا "رقیم کُتے کا نام ہے" (اصحاب کہف کے کُتے کا)۔ **العرم**: ابن ابی حاتم نے عطاء سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ عرم ایک وادی کا نام ہے۔ **حرد**: السدی نے بیان کیا ہے کہ ہم کو معلوم ہوا ہے کہ ایک قریہ کا نام حرد ہے"۔ اس روایت کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ **الصریم**: ابن جریر نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ "یہ ملک یمن میں ایک سرزمین ہے اور اس کا نام یہی رکھا گیا ہے"۔ **ق**: ایک پہاڑ جو زمین کے گرد محیط ہے (کوہ کاف)[2]۔ **الجرز**: کہا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کا نام ہے۔ **الطاغیہ**: کہا گیا ہے کہ اس مقام کا نام ہے جہاں قوم ثمود ہلاک کی گئی تھی۔ ان دونوں باتوں کو الکرمانی نے بیان کیا ہے۔ قرآن میں آخرت کے مکانوں میں سے حسب ذیل جگہوں کے نام آئے ہیں:-

فردوس: جنت کی سب سے اعلیٰ جگہ ہے۔ **علیون**: کہا گیا ہے کہ یہ جنت میں سب سے اعلےٰ جگہ ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کتاب کا نام ہے جسمیں دونوں جہان کے صالح لوگوں کے اعمال تحریر ہیں۔ **الکوثر**: جیسا کہ حدیثوں میں آیا ہے جنت کی ایک نہر کا نام ہے **سلسبیل** اور **تسنیم**: جنت کے دو چشمے ہیں۔ **سجّین**: کفار کی روحوں کی قرار گاہ کا نام ہے۔ **صعود**: جہنم کے ایک پہاڑ کا نام ہے جیسا کہ ترمذی میں ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ **غی**، **آثام**، **موبق**، **سعیر**، **ویل**، **سائل** اور **سحق**: جہنم کی وادیاں (ندیاں) ہیں اُن میں پیپ بہتی ہے۔ ابن ابی حاتم نے انس بن مالکؓ سے قولہ تعالےٰ

---

[1] یہاں الجزیرہ سے مراد شہر جزیرۂ ابن عمر ہے جسے حضرت حسن ابن عمر بن الخطاب نے ۹۶۱ھ میں قائم کیا تھا۔ یہ شام میں دریائے دجلہ کے کنارے واقع ہے۔ کوہ جودی اس شہر کے شمال مشرق میں ہے تقریباً ۴۰ کیلومیٹر دور۔ مصحح ۔ [2] یہ قدیم عربوں کا خیال ہے وہ دنیا کو قرص کی مانند گول سمجھتے تھے۔ مصحح ۔

وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا" کے بارے میں روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "موبق جہنم میں ایک پیپ لہو کی ندی ہے اور قولہٗ تعالیٰ "مَوْبِقًا" کے بارے میں عکرمہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا "وہ دوزخ میں ایک ندی ہے"۔ حاکم نے اپنی مستدرک میں ابن مسعود سے قولہٗ تعالیٰ "فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا" کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "یہ جہنم میں ایک وادی (ندی) ہے" ترمذی وغیرہ نے خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "وَيْل جہنم کی ایک ندی ہے۔ کافر اسمیں اُسکی تہ تک پہنچنے سے قبل چالیس سال تک غوطے کھاتا نیچے کو ہی چلا جائیگا۔ ابن المنذر نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "وَيْل"، جہنم میں پیپ لہو کی ایک ندی ہے۔ ابن ابی حاتم نے کعبؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے بیان کیا دوزخ میں چار ندیاں ہیں کہ اللہ پاک اُن میں اہلِ دوزخ کو عذاب دیگا، غلیظ، موبق، اثام اور غیّ۔ سعید بن جبیرؓ سے مروی ہے کہ "سعیر جہنم میں ایک پیپ ... ندی ہے اور سُحق بھی دوزخ کی ایک ندی ہے۔ ابوزید سے قولہٗ تعالیٰ "سَأَلَ سَائِلٌ" کے بارے میں روایت ہے کہ وہ جہنم کی ندیوں میں سے ایک ندی ہے اور اس کو سائل کہتے ہیں۔ **الفلق:** جہنم میں ایک اندھا کنواں ہے۔ ایک مرفوع حدیث میں جس کی تخریج ابن جریر نے کی ہے یہی آیا ہے۔ **یحموم:** سیاہ دھوئیں کا نام ہے۔ اسکی روایت حاکم نے ابن عباسؓ سے کی ہے۔ قرآن میں جگہوں کیطرف منسوب حسب ذیل اسماء ہیں:

الاُمّی: کہا گیا ہے کہ یہ اُم القریٰ کی طرف منسوب[1] ہے۔ **عَبْقَرِیّ:** کہا گیا ہے کہ یہ عبقر کی جانب منسوب ہے جو کہ جنّوں کی ایک جگہ ہے اور ہر ایک نادر چیز اُسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ **السَّامِرِیّ:** بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کیطرف منسوب ہے جسکا نام سامرون بتایا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اُسکا نام سامرہ ہے۔ **العربی:** اسکے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ عربہ کی جانب منسوب ہے اور وہ اسمٰعیلؑ کے گھر کا صحن (پیش خانہ اور آنگن) تھا جسکے بارے میں کسی شاعر نے کہا ہے ؎

وَعَرْبَةُ اَرْضٍ مَا يُحِلُّ حَرَامَهَا   مِنَ النَّاسِ اِلَّا اللَّوْذَعِيُّ الْحُلَاحِلُ

"اور اس زمین کے میدان کی قسم ہے جس کے حرم میں بجز لوذعیّ الحلاحل کے اور کوئی آدمی نہیں داخل ہو سکتا"

شاعر نے لوذعی الحلاحل سے یہاں پر رسول اللہ صلعم کو مُراد لیا ہے۔ قرآن میں کواکب (ستاروں) کے ناموں میں سے شمس، قمر، طارق اور شِعریٰ آئے ہیں۔

فائدہ: بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں پرندوں کی جنسوں میں سے دس اجناس کا نام ذکر فرمایا ہے: اَلسَّلْوٰی (لوا)، اَلْبَعُوْضُ (مچھر)، اَلذُّبَابُ (مکھی)، اَلنَّحْلُ (شہد کی مکھی)، اَلْعَنْكَبُوْتُ (مکڑی)، اَلْجَرَادُ (ٹڈی)، اَلْهُدْهُدُ (ہدہد)، اَلْغُرَابُ (کوا)، اَبَابِيْلُ (جھنڈ کے جھنڈ) اور نَمْلٌ (چیونٹی) کیونکہ نمل پرندوں میں سے ہے جس کی وجہ اللہ پاک کا سلیمان علیہ السلام کے بارے میں "وَعُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ"[2] ارشاد فرمانا ہے اور سلیمانؑ نے نمل کا کلام سمجھ لیا تھا (لہٰذا اس دلیل سے نمل کا پرندوں میں سے ہونا معلوم ہوا) ابن ابی حاتم نے شعبیؒ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ہے کہ وہ

---

[1] اس لفظ کی تشریح خود قرآن مجید میں بایں الفاظ موجود ہے "وَمِنْهُمْ اُمِّيُّوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ" (ان میں سے بعض اَن پڑھ ہیں جو کتاب کا کچھ علم نہیں رکھتے) مص۔ [2] ترجمہ: ہمیں پرندوں کی بولی سکھائی گئی ہے۔

وہ نملہ (چیونٹی) جس کی بات سلیمانؑ نے سمجھ لی تھی پردن دار تھی۔" +

فصل: کنیتوں کی قسم سے قرآن کریم میں بجز **ابی لہب** کے اور کوئی کنیت نہیں وارد ہوئی ہے۔ **ابی لہب** کا نام **عبد العزّیٰ** تھا اسی واسطے وہ مذکور نہیں ہوا۔ کیونکہ اُس کا نام شرعاً حرام ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ کنیت کے وارد کرنے سے اس بات کیطرف اشارہ کرنا مقصود تھا کہ وہ جہنمی ہے۔ اور وہ القاب جو کہ کلام الٰہی میں واقع ہوئے ہیں ان میں سے ایک **یعقوبؑ کا لقب "اسرائیل"** ہے۔ اس کے لفظی معنی ہیں **عبد اللہ** اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی صفوۃ اللہ (خدا کے برگزیدہ) ہیں۔ اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں "مسریٰ اللہ" کیونکہ جس وقت انہوں نے ہجرت کی ہے اُس وقت وہ رات میں سفر کرتے تھے۔ **ابن جریر** نے **عمیر** کے طریق پر **ابن عباسؓ** سے روایت کی ہے کہ اسرائیل مثل تمہارے عبد اللہ کہنے کے ہے۔ اور **عبد اللہ بن حمید** نے اپنی تفسیر میں **ابی مجلز** سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "یعقوبؑ ایک کشتی گیر شخص تھے سو وہ ایک فرشتہ سے ملے اور اُس سے لپٹ پڑے چنانچہ فرشتہ نے اُن کو گرا لیا۔ اور اُن کی دونوں رانوں پر دبا بیٹھ گیا۔ یعقوبؑ نے اپنی یہ کیفیت دیکھی اور معلوم کیا کہ فرشتہ نے اُن کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے تو انہوں نے (سنبھل کر) فرشتہ کو پچھاڑ لیا اور کہا اب میں تجھ کو اُسوقت تک نہ چھوڑونگا جب تک کہ تو میرا کوئی نام نہ رکھے۔ لہٰذا فرشتہ نے اُن کو اسرائیل کے نام سے موسوم کیا"۔ **ابو مجلز** نے کہا ہے "کیا تم اس بات کا خیال نہیں کرتے کہ اسرائیل فرشتوں کے ناموں میں سے ہے۔ اور اِس نام کے تلفظ میں کئی لغتیں آئی ہیں جن میں سب سے زیادہ مشہور اس کو ہمزہ کے بعد حرفِ یا اور لام کے ساتھ بولنا ہے۔ اور اس کی قراءت اِسرائِیل بغیر ہمزہ کے بھی کی گئی ہے **بعض علماء** نے بیان کیا ہے کہ قرآن میں **یہودیوں** کو محض **یا بنی اسرائیل** ہی کہکر مخاطب بنایا گیا ہے۔ اور **یا بنی یعقوب** کے ساتھ اُن کو خطاب نہیں کیا گیا۔ اس میں ایک نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ لوگ خدا تعالےٰ کی عبادت کرنے کے ساتھ مخاطب بنائے گئے اور اُن کو پند و **نصیحت** کرنے اور غفلت سے چونکانے کے لئے اُنہیں اُن کے اسلاف (بزرگوں) کا دین یاد دلایا گیا۔ لہٰذا وہ ایسے نام سے موسوم کئے گئے جس میں خدا تعالےٰ کی یاد دہانی موجود ہے کیونکہ اسرائیل ایسا اسم ہے جو کہ تاویل میں اللہ تعالےٰ کیطرف مضاف ہے۔ اور جب کہ پروردگار عالم نے ابراہیم علیہ السلام سے ان کے عطا فرمانے اور اُنہیں ان کی بشارت دینے کا ذکر فرمایا ہے وہاں اُن کا نام یعقوبؑ ہی لیا ہے۔ اور اس موقع پر یعقوبؑ کا کہنا اسرائیل کہنے سے اولٰے تھا کیونکہ وہ ایک ایسی موہبت تھے جو کہ دوسرے بعد میں آنے والے کے بعد تھے علاوہ بریں اُن کے واسطے ایسے اسم کا ذکر زیادہ مناسب ٹھہرا جو کہ تعقیب (بعد میں آنے) پر دلالت کرے۔ اور منجملہ اُنہی القاب کے جن کا وقوع قرآن میں ہوا ہے "المسیح" بھی ایک لقب ہے یہ **عیسیٰؑ** کا لقب ہے اور اس کے معنی کے بارہ میں کئی قول آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں **صدیق**۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جس کے قدم اخمص (تلوے گہرے) نہ ہوں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ

شخص جو کسی مریض پر ہاتھ نہ پھیرے مگر یہ کہ اُس کو خدا تعالےٰ تندرست بنادے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں "جمیل"۔ اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کہ زمین کو مسح یعنی قطع (طے) کرے۔ اور اس کے سوا دوسری باتیں بھی کہی گئی ہیں۔ **اِلیَاسؑ**:۔ کہا گیا ہے کہ یہ **اِدرِیس** علیہ السلام کا لقب ہے۔ **ابن ابی حاتم** نے سندِ حسن کے ساتھ **ابنِ مسعود**رضہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "**اِلیَاس** ہی **اِدرِیس**۔ اور یہ اسرائیل ہی یعقوبؑ ہیں"۔ اور اُن کی قراءت میں آیا ہے "اِنَّ اِدْرَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ" "سَلَامٌ عَلٰی اِدْرَاسِیْنَ" اور اُبَی رضی اللہ عنہ کی قراءت میں "وَاِنَّ اِیلِیسَ۔ سَلَامٌ عَلٰی اِیلِیسَ" آیا ہے +

ذُوالْکِفل: کہا گیا ہے کہ یہ **اِلیَاسؑ** کا لقب ہے۔ اور یہ اقوال بھی آئے ہیں کہ **یُوشعؑ** کا لقب ہے بقول بعض **اَلْیَسَعؑ** کا لقب۔ اور بقول بعض **زکریا** علیہ السلام کا لقب ہے۔ اور منجملہ القاب کے **نوحؑ** بھی لقب ہے اُن کا نام **عبدالغفار** تھا اور لقب **نوحؑ** پڑ گیا۔ اس لئے کہ وہ اپنے خدا کی فرمانبرداری میں اپنے نفس پر بہت کثرت سے نوحہ کیا کرتے تھے۔ اور اس بات کی روایت **ابن ابی حاتم** نے **یزید الرقاشی** سے کی ہے۔ اور از انجملہ **ذوالقرنین** ہے۔ اس کا نام **اسکندر** تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن ضحاک بن سعد نام تھا۔ اور ایک قول میں "مُنذِر بن ماء السماء" اور دوسرے قول میں "صَعْب بن قَرِین بن الھِمال" بھی اسی کا نام بیان ہوا ہے۔ اِن دونوں اقوال کو ابنِ عَسَاکِر نے بیان کیا ہے۔ اُس کا لقب **ذُوالقرنین** اس لئے پڑ گیا کہ وہ زمین کی دونوں شاخوں یعنی مشرق و مغرب تک پہنچ گیا تھا۔ اور کہا گیا ہے اس لئے کہ وہ **فارس** اور **روم** کا مالک ہوا تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دو سینگیں یعنی چوٹیاں تھیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کے دو سونے کی سینگیں تھیں۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر کے دونوں پہلو تانبے کے تھے۔ اور کہا ہے کہ اُس کے سر پر دو چھوٹی چھوٹی سینگیں تھیں جن کو عمامہ مخفی رکھتا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کی ایک سینگ پر مار گیا اور وہ مر گیا۔ پھر اللہ پاک نے اُس کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ لہٰذا لوگوں نے اُس کی دوسری سینگ پر ضرب لگائی۔ اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا ماں باپ دونوں کی طرف سے عالی نسب ہوتا تھا۔ اور یہ قول بھی مذکور ہے کہ اُس کے زمانہ میں دو قرن آدمیوں کے گزر گئے تھے۔ اور وہ اتنی مدت تک برابر زندہ رہا تھا۔ لہٰذا اس لقب سے مُلقب ہوا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُسے علمِ ظاہر اور علمِ باطن دونوں علوم عطا ہونے کی وجہ سے یہ لقب ملا۔ اور اُس کے نور اور ظلمت دونوں میں داخلہ کو بھی اس لقب کا سبب قرار دیا گیا ہے +

فرعون: اُس کا نام ولید بن مُصعب اور اُس کی کنیت باختلاف اقوال۔ **ابوالعباس**۔ یا **ابوالولید**۔ اور یا **ابومُرّہ** تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ **فرعون** شاہانِ مصر کا عام لقب ہے۔ **ابن ابی حاتم** نے **مجاہد** سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا "فرعون فارس کا باشندہ اور شہر **اصطخر** کے لوگوں میں سے تھا اور **تُبّع** کہا گیا ہے کہ اُس کا نام "اَسعد بن ملکی کرب" تھا۔ اور تبّع کے نام سے یوں موسوم ہوا کہ اُس کے تابع لوگ بکثرت تھے"۔ اور ایک قول یہ ہے کہ **تبّع** شاہانِ یمن کا عام لقب تھا اُن میں سے ہر شخص تبّع کہلایا یعنی

اپنے پیش رو کے بعد آنے والا جیسے کہ خلیفہ وہ شخص کہلاتا ہے جو کہ دوسرے کی جگہ پر بیٹھتا ہے +

نوع ستر مبہمات قرآن

اس بارہ میں سب سے پہلے سہیلی۔ پھر ابن عساکر۔ اور بعدہ قاضی بدرالدین بن جماعہ نے مستقل کتابیں تالیف کی ہیں۔ اور میری بھی اسی نوع میں ایک لطیف کتاب موجود ہے جو کہ باوجود اپنے حجم میں بیحد چھوٹی ہونے کے ان تمام مذکورہ بالا کتابوں کے فوائد کی۔ مع دوسری زائد باتوں کے بھی جامع ہے سلفِ صالحین میں بعض اصحاب ایسے تھے جو اس بات کی جانب نہایت توجہ رکھتے تھے اور ان کے حل کرنے کی سخت کاوش میں مصروف رہتے تھے۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے قولہ تعالےٰ "اَلَّذِیْ خَرَجَ مِنْ بَیْتِہٖ مُہَاجِرًا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ثُمَّ اَدْرَکَہُ الْمَوْتُ" کی تفسیر چودہ سال تک تلاش کی اور اس کے درپے رہا۔ قرآن میں ابہام آنے کی کئی ایک سبب ہیں۔ ایک سبب یہ ہے کہ دوسری جگہ اس چیز کا بیان ہو چکنے کے باعث بار بار اس کے بیان سے استغنا ہو جاتی ہے۔ مثلاً اللہ پاک کا قول "صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْہِمْ اب یہاں یہ بات گول مول رکھی گئی کہ آخر وہ کون لوگ ہیں جن پر خدا تعالےٰ نے انعام فرمایا ہے۔ مگر اس کا بیان قولہ تعالےٰ "مَعَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْہِمْ مِنَ النَّبِیِّیْنَ وَالصِّدِّیْقِیْنَ وَالشُّہَدَاءِ وَالصَّالِحِیْنَ" میں ہو چکا ہے +

دوسرا سبب ابہام کا یہ ہے کہ وہ بات اپنے مشہور ہونے کی وجہ سے متعین ہو گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَقُلْنَا یٰاٰدَمُ اسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّۃَ" کہ یہاں خدا تعالےٰ "حَوَّاءَ" نہیں فرمایا جس کی وجہ یہ ہے کہ آدمؑ کے کوئی دوسری بیوی ہی نہ تھی۔ یا قولہ تعالےٰ "اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْ حَاجَّ اِبْرٰھٖمَ فِیْ رَبِّہٖ" کہ یہاں نمرود مراد ہے۔ اور اس کا بیان اس لئے نہیں کیا کہ ابراہیمؑ کا نمرود کیطرف رسول بنا کر بھیجا جانا مشہور امر ہے اور کہا گیا ہے کہ اللہ پاک نے قرآن میں فرعون کا ذکر اس کے نام کے ساتھ کیا ہے۔ اور نمرود کا نام کہیں نہیں لیا۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فرعون بہ نسبت نمرود کے زیادہ تیز فہم اور زیرک تھا۔ جیسا کہ اُس کے اُن جوابوں سے عیاں ہوتا ہے جو اُس نے موسیٰ علیہ السلام کو اُن کے سوالات پر دیئے تھے۔ اور نمرود سخت کند ذہن اور ٹھس تھا اسی سبب سے اُس نے زبان سے یہ کہا کہ میں ہی زندہ کرتا اور مارتا ہوں۔ اور پھر عملاً اس کو یوں ثابت کیا کہ ایک غیر واجب القتل شخص کو قتل۔ اور دوسرے گردن زدنی کو رہا اور معاف کر دیا۔ اور یہ بات اُس کی عدم حِس کی گند ذہنی پر دلالت کرتی ہے +

تیسرا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر کیا جاتا ہو اُس کی عیب پوشی مقصود ہوتی ہے تاکہ یہ طریقہ اُس کو بُرائی کیطرف سے پھیرنے میں زیادہ ابلغ اور مُوثر ثابت ہو جیسے اللہ پاک نے فرمایا ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ

یُعْجِبُكَ قَوْلُهٗ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا۔ الآیۃ وہ شخص اَخنس بن شریق تھا اور بعد میں وہ بہت اچھا مسلمان ہو۔

چوتھا سبب یہ ہوتا ہے کہ اُس مبہم چیز کے متعین بنانے میں کوئی بڑا فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَةٍ" اور قولہ "وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْیَةِ"۔ +

پانچواں سبب اُس چیز کے عموم اور اُس کے خاص نہ ہونے پر تنبیہ ہوا کرتی ہے یوں کہ بخلاف اس کے اگر اُس کی تعیین کر دی جاتی تو اُس میں خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَمَنْ یَّخْرُجْ مِنْ بَیْتِهٖ مُهَاجِرًا"۔ +

چھٹا سبب یہ ہوتا ہے کہ بغیر نام لئے ہوئے محض وصفِ کامل کے ساتھ مذکور موصوف کی تعظیم کیجائے جیسے "وَلَا یَأْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ" "وَالَّذِیْ جَآءَ بِالصِّدْقِ" "وَصَدَّقَ بِهٖ اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ"۔ بحالیکہ ان سب جگہوں میں سچا دوست ہی مراد ہے +

اور ساتواں سبب وصفِ ناقص کے ساتھ تحقیر کرنے کا قصد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ"۔ +

تنبیہ: زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے کہ ایسے مبہم کی تلاش اور کُرید نہ کرنی چاہیئے جس کے علم کی نسبت خدائے پاک نے فرما دیا ہو کہ اُسے وہ ہی سبحانہٗ تعالےٰ جانتا ہے۔ جیسے کہ ارشاد ہوا ہے "وَاٰخَرِیْنَ مِنْهُمْ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ اَللّٰهُ یَعْلَمُهُمْ"۔ زرکشی کہتا ہے اور اُس شخص کی حالت پر سخت تعجب آتا ہے جس نے جرأت کر کے یہ کہدیا ہے کہ وہ لوگ جن کا ذکر اس آیت میں ہوا ہے (قبیلہ قُریظہ والے) میں یا جنوں کی قوم میں سے"۔ اور میں کہتا ہوں کہ آیت میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ اُن لوگوں کی جنس بھی نہ معلوم ہو سکے گی۔ بلکہ یہاں پر محض اُن کے اعیان (خاص ذاتوں) کے علم کی نفی کی گئی ہے اور اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ اُن کے قریظہ یا قوم جن سے ہونے کا علم اُس نفی کے منافی پڑے۔ اور خداوند پاک کا یہ قول اُس کے اس قول کا نظیر ہے جو کہ باری تعالےٰ نے منافقین کے بارہ میں فرمایا ہے "وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ مُنٰفِقُوْنَ وَمِنْ اَهْلِ الْمَدِیْنَةِ مَرَدُوْا عَلَی النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ" کہ یہاں محض اُن لوگوں کے اعیان (خاص ذاتوں) کا علم منفی قرار پایا ہے۔ پھر اُن کے بارہ میں یہ قول کہ وہ قریظہ کے لوگ تھے۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے نقل کیا ہے۔ اور یہ قول کہ وہ لوگ قوم جن سے ہیں ابن ابی حاتم ہی اس کو بھی عبداللہ بن غریب کی حدیث سے روایت کیا ہے اور عبداللہ مذکور نے وہ حدیث اپنے باپ غریب کے واسطہ سے مرفوعاً عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ روایت کی ہے۔ لہٰذا جس نے اُن لوگوں کو قریظہ یا جنات میں سے قرار دیا ہے اُس نے کوئی گستاخی نہیں کی +

فصل: معلوم کرنا چاہیئے کہ علم مبہمات کا مرجع محض نقل ہے اور رائے کو اُس میں دخل دینے کی مطلق گنجائش نہیں ہے اور چونکہ اس فن میں تالیف کی ہوئی کتابوں اور تمام تفاسیر میں صرف مبہمات کے نام اور

اُن کے بارہ میں جو اختلاف ہے وہ بغیر کسی ایسے مستند بیان کے جس کی طرف رجوع ہو سکے اور بلا کسی اس طرح کی نسبت کے جس پر اعتماد کیا جائے ۔ مذکور تھے اس لئے میں نے اس فن میں ایک خاص کتاب تالیف کی اور اس میں ہر ایک قول کی نسبت اُس کے کہنے والے کیطرف ذکر کر دی ۔ اور بتا دیا کہ وہ قائل صحابہ رض ۔ تابعین ۔ اور تبع تابعین میں سے ہے یا اُن کے سوا اور لوگوں میں سے ۔ اور پھر اُن اقوال کی نسبت اُن صاحب کتاب لوگوں کیطرف بھی کر دی ہے جنہوں نے اپنی اسانید سے وہ اقوال روایت کئے ہیں اور میں نے اس بات کو بھی بیان کر دیا ہے کہ کسی بات کی سندیں صحیح ہیں اور کسی کی اسانید غلط ہیں ۔ اس لحاظ سے وہ کتاب مکمل اور اپنی نوع میں اپنی آپ ہی نظیر ہو گئی ہے میں نے اُس کتاب کی ترتیب قرآن کی ترتیب پر رکھی ہے ۔ اور یہاں میں اُسمیں سے محض اہم باتیں نہایت وجیز عبارت میں نسبت اور تخریج کو بیشتر صورتوں میں بخیال اختصار ترک کر کے بیان کئے دیتا ہوں ۔ اور اُن کی تفصیل اور سند وغیرہ کا حوالہ اُسی کتاب (مذکور) پر منحصر رکھتا ہوں ۔ اور میں اُن مبہمات کی ترتیب دو قسموں پر کرتا ہوں جو حسب ذیل ہیں :

قسم اوّل: اُن الفاظ کے بیان میں جو کہ ایسے مرد ۔ یا عورت ۔ یا فرشتہ ۔ یا جنی ۔ یا مثنی ۔ یا مجموع ۔ کے لئے بطور ابہام وارد ہوئے ہیں کہ اُن سبھوں کے نام معلوم ہو چکے ہیں ۔ یا مَنْ موصولہ ۔ اور اَلَّذِیْ موصولہ کے ساتھ ابہام ہونے کا بیان ہے جو کہ عموم کے ارادہ سے نہیں آئے ہیں ۔ اور اِن کی مثالیں ذیل میں درج ہوتی ہیں قولہ تعالے ” اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً “ وہ آدم علیہ السلام ہیں ” وَزَوْجُکَ “ حواء الف ممدودہ کے ساتھ اور اُن کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ ایک جاندار (یعنی آدم علیہ السلام) کے جسم سے پیدا کی گئی تھیں ” وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا “ مقتول کا نام عامیل تھا ۔ ” وَابْعَثْ فِیْھِمْ رَسُوْلًا مِّنْھُمْ “ وہ ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وسلم ہیں ۔ ” وَوَصّٰی بِھَآ اِبْرٰھِیْمُ بَنِیْہِ “ وہ اسمٰعیل اور اسحٰق ہیں اور مدان ۔ زمران ۔ سُرَخ ۔ نقش ۔ نغشان ۔ امیم کیسان سُورَح ۔ لوطان ۔ نافش ۔ ” الْاَسْبَاطِ “ یعقوبؑ کی اولاد بارہ آدمی یوسفؑ ۔ روبیل ۔ شمعون ۔ لادی ۔ یہودا ۔ دانی ۔ نفتانی (حرف فا اور تا کے ساتھ) کاد ۔ یاشر ۔ ایشاخر ۔ ریالون ۔ اور بنیامین ۔ ” وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یُّعْجِبُکَ قَوْلُہٗ “ وہ اخنس بن شریق ہے ۔ اور ” وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّشْرِیْ نَفْسَہُ “ وہ صُہَیب ہیں ۔ ” اِذْ قَالُوْا لِنَبِیٍّ لَّھُمْ “ وہ شمویل ہیں ۔ اور کہا گیا ہے کہ شمعون ۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ یوشع علیہ السلام ہیں ۔ ” مِنْھُمْ مَّنْ کَلَّمَ اللّٰہُ “ مجاہد نے کہا کہ وہ موسیٰ ہیں ۔ ” وَرَفَعَ بَعْضَھُمْ دَرَجٰتٍ “ اسی راوی نے کہا ہے کہ وہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں ۔ ” اَلَّذِیْ حَآجَّ اِبْرٰھِیْمَ فِیْ رَبِّہٖ “ وہ نمرود بن کنعان ہے ” اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَۃٍ “ وہ عزیر اور ایک قول کے لحاظ سے ارمیاء اور کہا گیا ہے کہ حزقیل علیہ السلام تھے ۔ ” امْرَاَتُ عِمْرٰنَ “ اس کا نام حنّہ بنت فاقوذ تھا ۔ ” وَامْرَاَتِیْ عَاقِرٌ “ اس کا نام اشاع یا اشیع بنت فاقوذ تھا ۔ ” مُنَادِیًا یُّنَادِیْ لِلْاِیْمَانِ “ وہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں ۔ ” الطَّاغُوْتُ “ ابن عباسؓ کا بیان ہے کہ وہ کعب بن الاشرف ہے “ اس روایت کی تخریج احمد نے کی ہے ۔ ” وَاِنَّ مِنْکُمْ لَمَنْ لَّیُبَطِّئَنَّ “ اس سے عبداللہ بن ابی مراد

ہے۔ "وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ اَلْقٰی اِلَیْکُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا" وہ **عامر بن الاضبط اشجعی** تھا۔ اور کہا گیا کہ وہ **مرداس** تھا۔ اور اس بات کے کہنے والے چند مسلمان تھے کہ از انجملہ **ابوقتادہ** اور **محلم بن جثامہ** بھی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ جس شخص نے یہ بات زبان سے کہی وہ **محلم** ہی تھا۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ محلم ہی نے اس کو قتل بھی کیا تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اس کے قائل **مقداد بن الاسود** تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ **اسامۃ بن زید** رضی اللہ تعالٰے عنہ نے اس کو قتل کیا تھا۔ "وَمَنْ یَّخْرُجْ مِنْ بَیْتِہٖ مُهَاجِرًا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ثُمَّ یُدْرِکْہُ الْمَوْتُ" وہ شخص **ضمرۃ بن جندب** تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ **ابن العیص** اور ایک آدمی قبیلہ خزاعہ کا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ **ابوضمرۃ بن العیص** تھا۔ ایک قول میں اس شخص کا نام **سبرہ** بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ شخص **خالد بن حزام** نامی تھا۔ اور یہ قول حد درجہ کا غریب ہے۔ "وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقِیْبًا" وہ بارہ نقیب یہ تھے **شموع بن زکور** روبیل کی اولاد سے **شوقط بن حوری** شمعون کی اولاد سے **سحالب بن یوفنا**۔ یہوذا کی اولاد سے۔ **یعورک بن یوسف** اشاجرہ کے سبط سے **یوشع بن نون** افرائیم بن یوسف علیہ السلام کی اولاد سے **یلطی بن روفو** بنیامین کی نسل سے۔ **کرابیل بن سوری** زبالون کی اولاد سے **لد بن سوساس** منشا بن یوسفؑ کی اولاد سے **عمائیل بن کسل** دان کی اولاد سے **ستور بن میخائیل** اشیر کی نسل سے۔ **یوحنا بن وقوسی** نفتال کی اولاد سے۔ اور **ال بن موخا**۔ کاذلو کی نسل سے "قَالَ رَجُلَانِ" وہ دونوں کہنے والے **یوشع** اور **سحالب** تھے۔ "نَبَاَ ابْنَیْ اٰدَمَ" وہ دونوں **قابیل** اور **ہابیل** تھے اور **ہابیل** ہی مقتول بھائی تھا۔ "اَلَّذِیْٓ اٰتَیْنٰهُ اٰیٰتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا" وہ **بلعم** اور کہا جاتا ہے کہ **بلعام بن آوبر** اور کہا جاتا ہے کہ **باعر**۔ اور کہا جاتا ہے کہ **باعور** تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ **امیۃ بن ابی الصلت** تھا۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ **صیفی بن الراہب** تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ **فرعون** تھا۔ اور یہ روایت سب روایتوں سے غریب تر ہے۔ "وَاِنِّیْ جَارٌ لَّكُمْ" اس سے **سراقۃ بن جشعم** کو مراد لیا گیا ہے "فَقَاتِلُوْٓا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ" **قتادہ** نے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ ابوسفیان۔ ابوجہل۔ امیۃ بن خلف۔ سہیل بن عمرو۔ اور عتبہ بن ربیعہ تھے۔ "اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِہٖ" وہ **ابوبکر** رضی اللہ عنہ تھے۔ "وَفِیْكُمْ سَمّٰعُوْنَ لَهُمْ" **مجاہد** نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبداللہ بن ابی ابن سلول۔ رفاعۃ التابوت۔ اور اوس بن قیظی تھے۔ "وَمِنْهُمْ مَّنْ یَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّیْ" وہ کہنے والا **جد بن قیس** تھا۔ "وَمِنْهُمْ مَّنْ یَّلْمِزُكَ فِی الصَّدَقٰتِ" وہ شخص **ذوالخویصرہ** تھا۔ "اِنْ نَّعْفُ عَنْ طَآئِفَةٍ مِّنْكُمْ" وہ **مخشی بن حمیر** تھا۔ "وَمِنْهُمْ مَّنْ عٰهَدَ اللّٰہَ" **ثعلبہ بن حاطب** تھا۔ "وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ" **ابن عباس** رضی نے کہا ہے کہ وہ سات آدمی تھے۔ **ابولبابہ** اور اس کے ساتھی لوگ اور **قتادہ** نے کہا ہے کہ وہ سات شخص انصار کے گروہ سے تھے۔ ابولبابہ۔ جد بن قیس۔ حزام۔ اوس۔ کردم۔ اور مرداس۔ "وَاٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ" وہ لوگ۔ ہلال بن امیہ۔ مرارۃ بن الربیع۔ اور کعب بن مالک تھے۔ اور یہی وہ تینوں شخص ہیں جو کہ شرکت جنگ سے روک کر مدینہ میں چھوڑ دیئے گئے تھے۔ "وَالَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا

غَزَا۔ ابن اسحق نے کہا ہے کہ وہ بارہ آدمی انصار میں سے تھے حرام بن خالد ثعلبہ بن حاطب ہلال بن امیہ معتب بن قشیر ابو حبیبہ بن الازعر۔ عباد بن حنیف جاریہ بن عامر اور اُس کے دونوں بیٹے مجمع اور زید۔ نبتل بن الحارث۔ بحزج اور بجاد بن عثمان۔ اور ودیعہ بن ثابت۔ "لِمَنْ حَارَبَ اللهَ وَرَسُولَهُ" وہ ابو عامر الراہب تھا۔ "اَفَمَنْ كَانَ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّهٖ" وہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔ "وَيَتْلُوْهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ" وہ جبریل علیہ السلام۔ اور کہا گیا ہے کہ قرآن۔ اور کہا گیا ہے کہ ابوبکر رضی اللہ تعالے عنہ۔ اور کہا گیا ہے کہ علی رضی اللہ تعالے عنہ ہیں۔ "وَنَادٰى نُوْحُ ۨابْنَهٗ" اُس لڑکے کا نام کنعان۔ اور کہا گیا ہے کہ یام تھا۔ "وَامْرَاَتُهٗ قَآئِمَةٌ" بی بی کا نام سارہ تھا۔ "بَنَاتُ لُوْطٍ" ریثا اور رغوثا۔ "يُوْسُفُ وَاَخُوْهُ" بنیامین یوسف علیہ السلام کے حقیقی بھائی مراد ہیں۔ "قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ" وہ روبیل۔ اور کہا گیا ہے کہ یہودا اور کہا گیا ہے کہ شمعون تھا۔ "فَاَرْسَلُوْا وَارِدَهُمْ" اُس کا نام مالک بن دعر تھا۔ "وَقَالَ الَّذِى اشْتَرٰىهُ" وہ قطفیر۔ یا اطیفیر تھا۔ "لِامْرَاَتِهٖۤ" وہ عورت راعیل۔ اور کہا گیا ہے کہ زلیخا تھی۔ "وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيٰنِ" وہ دونوں محلث اور بنوء تھے اور بنوء ہی ساقی تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کے نام راشان اور مرطش تھے۔ اور ایک قول ہے کہ اُن کے نام تھے بسرہم اور سرہم۔ "اَلَّذِىْ ظَنَّ اَنَّهٗ نَاجٍ" وہ ساقی شراب پلانے والا تھا۔ "عِنْدَ رَبِّكَ" وہ آقا بادشاہ ریان بن الولید تھا۔ "بِاَخٍ لَّكُمْ" وہ بھائی بنیامین تھا۔ اور اُسی کا ذکر سورہ میں مکرر آیا ہے۔ "فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهٗ" برادران یوسف علیہ السلام نے یوسفؑ کو مراد لیا تھا۔ "قَالَ كَبِيْرُهُمْ" وہ شمعون تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ روبیل۔ "اٰوٰۤى اِلَيْهِ اَبَوَيْهِ" وہ دونوں کے یوسفؑ کے باپ اور اُن کی خالہ لیا تھیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کی ماں تھیں جن کا نام راحیل تھا۔ "وَ عِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتٰبِ" وہ عبداللہ بن سلام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ جبریلؑ۔ "اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِىْ" وہ اسماعیل علیہ السلام تھے۔ "وَلِوَالِدَىَّ" ابراہیم علیہ السلام کے باپ کا نام تارح تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ آزر اور ایک قول میں یا زر بیان ہوا ہے۔ اور اُن کی ماں کا نام تانی تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ نوفا۔ اور کہا گیا ہے کہ لیوثا نام تھا۔ "اِنَّا كَفَيْنٰكَ الْمُسْتَهْزِءِيْنَ" سعید بن جبیر نے کہا ہے کہ وہ تمسخر کرنے والے پانچ شخص تھے ولید بن المغیرہ۔ عاصی بن وائل۔ ابو زمعہ حارث بن قیس۔ اور اسود بن عبد یغوث۔ "رَجُلَيْنِ اَحَدُهُمَاۤ اَبْكَمُ" وہ گونگا اُسید بن ابی العیص تھا۔ "وَمَنْ يَّاْمُرُ بِالْعَدْلِ" عثمان بن عفان رضؓ مراد ہیں۔ اور "كَالَّتِىْ نَقَضَتْ غَزْلَهَا" ربطہ بنت سعید بن زید بن مناۃ بن تیم۔ "اِنَّمَا يُعَلِّمُهٗ بَشَرٌ" کفار نے اس بات کے کہنے سے عبد بن الحضرمی کو مراد لیا تھا۔ اور اُس کا نام مقیس تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے دو غلاموں یسار اور جبر کو مراد لیا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کی مراد شہر مکہ کے ایک آہن گر سے تھی جس کا نام بلعام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ مشرکین نے اس کہنے سے سلمان فارسی رضی اللہ تعالے عنہ کو مراد لیا تھا۔ "اَصْحٰبَ الْكَهْفِ" یملیخا اور وہاں لوگوں کا سردار

کہنے والا تھا کہ۔ "فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ" اور اُسی نے کہا تھا کہ "رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ" اور تکسلمینیا جس نے کہا تھا کہ "كَمْ لَبِثْتُمْ" اور مرطونس۔ برانش۔ ایونس۔ اوبسطانس اور شلطیطوس۔ "فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ" یہ تمیخا نے کہا تھا۔ "مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ" وہ شخص عیینہ بن حصن تھا۔ "وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ" وہ دونوں آدمی تملیخا اور وہی بہتر شخص تھا، اور فطروس تھے۔ اور انہی دونوں شخصوں کا ذکر سورۃ الصافات میں آیا ہے۔ "قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ" یوشع بن نون تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ انکا بھائی یثرنی تھا۔ "فَوَجَدَا عَبْدًا" وہ خضر تھے اور اُن کا نام بلیا ہے "لَقِيَا غُلَامًا" اُس لڑکے کا نام حیسون جیم کے ساتھ۔ اور کہا گیا ہے کہ حرف حا کے ساتھ (یعنی حیسون) تھا۔ "وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ" وہ بادشاہ ہدد بن بدد تھا۔ "وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ" باپ کا نام کازیرا اور ماں کا نام سہواء تھا۔ "لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ" اُن دونوں کے نام اصرم اور صریم تھے۔ "فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا" کہا گیا ہے کہ پکارنے والے عیسیٰؑ تھے۔ اور ایک قول ہے کہ منادی جبرئیلؑ تھے۔ "وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ" وہ ابی بن خلف۔ اور بقول بعض اُمیہ بن خلف۔ اور ایک قول کے اعتبار سے ولید بن المغیرہ ہے۔ "أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ" عاصی بن وائل ہے۔ "وَقَتَلْتَ مِنْهُمْ نَفْسًا" وہ قبطی شخص تھا جس کا نام قانون تھا۔ "السَّامِرِيُّ" اُس کا نام موسیٰ بن ظفر تھا۔ "مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ" وہ جبرئیل تھے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ" نضر بن الحارث کا ذکر ہے۔ "هَٰذَانِ خَصْمَانِ" شیخین نے ابی ذرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا یہ آیت حمزہ۔ عبداللہ بن الحارث۔ علی بن ابی طالب۔ عتبہ۔ شیبہ اور ولید ابن عتبہ کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ "وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ" ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ یہ آیت عبداللہ ابن انیس کے بارہ میں نازل ہوئی۔ "الَّذِي جَاءُوا بِالْإِفْكِ" وہ لوگ حسان بن ثابت رضی اللہ تعالےٰ عنہ مسطح بن اثاثہ حمنہ بنت جحش۔ اور عبداللہ بن ابی تھے۔ "وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ" ظالم سے یہاں عقبہ بن ابی معیط مراد ہے۔ "لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا" وہ اُمیہ بن خلف۔ اور کہا گیا ہے کہ ابی بن خلف ہے۔ "وَكَانَ الْكَافِرُ" شعبی نے کہا ہے کہ وہ ابو جہل ہے۔ "امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ" اُس کا نام بلقیس بنت شراحیل تھا۔ "فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ" آنے والے کا نام منذر تھا۔ "قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ" اُس کا نام تھا کوزن۔ "الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ" وہ آصف بن برخیا سلیمانؑ کے میر منشی تھے اور کہا گیا ہے کہ ایک شخص ذوالنور نامی تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس شخص کا نام اسطوم تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ تملیخا اور ایک قول ہے کہ بلخ نام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تھا ضبہ ابوالقبیلہ۔ اور ایک قول ہے کہ وہ جبرئیل تھے اور کہا گیا ہے کہ کوئی دوسرا فرشتہ تھا۔ اور یہ قول بھی آیا ہے کہ وہ خضرؑ تھے "تِسْعَةُ رَهْطٍ" وہ لوگ رعمی۔ رعیم۔ ہرمی۔ ہرنم۔ سواب۔ صواب۔ رباب۔ مسطع۔ اور قدار بن سالف (ناقہ صالحؑ کی کونچیں کاٹنے والا) تھے۔ "فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ" موسیٰؑ کو پانی میں سے نکالنے والے کا نام طابوس تھا۔ "امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ" آسیہ بنت مزاحم۔ "أُمِّ مُوسَىٰ" یوحانذ بنت یصہر بن لاوی۔ اور کہا گیا ہے کہ یوخا۔ اور کہا گیا ہے کہ اباذخت نام تھا۔ "وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ" اُس بہن کا نام مریم۔ اور کہا گیا ہے کہ کلثوم تھا۔ "هَٰذَا مِنْ شِيعَتِهِ" سامری۔ "وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ" اُس کا

نام تھا فالون۔ "وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ اَقْصَى الْمَدِيْنَةِ يَسْعٰى" وہ آلِ فرعون میں کا مومن شخص تھا جس کا نام شمعان
تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ سمعون۔ اور بقول بعض جبر۔ اور ایک قول میں حبیب اور کہا گیا ہے کہ حزقیل نام تھا۔ اور
"اِمْرَاَتَيْنِ تَذُوْدٰنِ" اُن دونوں عورتوں کا نام لیا اور صفوریا تھا اور صفوریا ہی سے موسیٰؑ نے نکاح کیا۔ اُن دونوں عورتوں
کے باپ تھے شعیبؑ۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُن کے باپ تھے یثرون اور یہ شعیبؑ کے برادر زادہ تھے۔
"قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهٖ" لقمان کے فرزند کا نام باختلاف اقوال باران (رباء موحدہ کے ساتھ) ثُران۔ انعم۔ اور مشکم
بیان کیا گیا ہے۔ "مَلَكُ الْمَوْتِ" زبان زد خلائق ہے کہ ملک الموت کا نام عزرائیل ہے۔ اور اسی بات
کی روایت ابو الشیخ بن حبان نے وہب سے کی ہے۔ "اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا"۔ اس آیت کا نزول
علی بن ابی طالبؓ اور ولید بن عقبہ کے بارہ میں ہوا۔ "وَيَسْتَاْذِنُ فَرِيْقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ" السدی کہتا
ہے کہ وہ دو شخص بنی حارثہ میں سے تھے ابو عرابہ بن اوس اور اوس بن قیظی۔ "قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ"
عکرمہ نے کہا ہے کہ اس آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی نو بیبیاں موجود تھیں۔ عائشہؓ
حفصہؓ، ام حبیبہؓ، سودہؓ، ام سلمہؓ، صفیہؓ، میمونہؓ، زینبؓ بنت جحش اور جویریہؓ۔ اور حضور کی بیٹیاں فاطمہؓ، زینبؓ
رقیہ۔ اور ام کلثومؓ تھیں۔ "اَهْلَ الْبَيْتِ" رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ یعنی اہل بیت علی رضی
اللہ تعالیٰ عنہ فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حسن رضی اللہ تعالے عنہ اور حسین رضی اللہ تعالے عنہ ہیں۔ "اَلَّذِيْٓ اَنْعَمَ
اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَيْهِ" وہ زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ تھے "اَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ" وہ بی بی زینبؓ
بنت جحش تھیں۔ "وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ" ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ وہ حامل آدم علیہ السلام تھے۔ "اَرْسَلْنَآ اِلَيْهِمُ
اثْنَيْنِ" وہ دونوں شمعون اور یوحنا تھے۔ اور تیسرا شخص تھا یونس۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ تینوں شخص
صادق صدوق اور شلوم تھے۔ "وَجَآءَ رَجُلٌ" وہ حبیب نجار تھا۔ "وَلَمْ يَرَ الْاِنْسَانُ" وہ عاصی بن
وائل ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ابی بن خلف۔ اور ایک قول ہے کہ امیہ بن خلف۔ "فَبَشَّرْنٰهُ بِغُلٰمٍ" وہ
اسمٰعیلؑ ہیں یا اسحٰقؑ۔ یہ دونوں مشہور قول ہیں۔ "نَبَؤُا الْخَصْمِ" وہ دونوں متخاصم دو فرشتے تھے۔ کہا گیا ہے کہ
وہ جبرئیلؑ اور میکائیلؑ تھے۔ "جَسَدًا" وہ شیطان ہے کہ اُس کو آسید کہا جاتا ہے۔ اور کہا گیا ہے
کہ اس کا نام صخر۔ اور ایک قول کے اعتبار سے حبقیق نام ہے۔ "مَسَّنِيَ الشَّيْطٰنُ" نوف نے کہا ہے
کہ وہ شیطان جس نے ایوبؑ کو مس کیا تھا اُس کو مسعط کہا جاتا ہے۔ "وَالَّذِيْ جَآءَ بِالصِّدْقِ" محمد صلے
اللہ علیہ وسلم۔ اور کہا گیا ہے کہ جبرئیلؑ۔ "وَصَدَّقَ بِهٖ" محمد صلے اللہ علیہ وسلم۔ اور کہا گیا ہے کہ ابوبکر رضی
اللہ تعالے عنہ۔ "الَّذَيْنِ اَضَلّٰنَا" ابلیس اور قابیل۔ "رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ" اس سے
ولید بن المغیرۃ شہر مکہ سے۔ اور مسعود بن عمرو الثقفی کو مراد لیا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ عروہ بن
مسعود طائف سے مراد لیا گیا ہے۔ "وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا" اس مثل کا مارنے والا عبد اللہ
بن الزبعری ہے۔ "طَعَامُ الْاَثِيْمِ" ابن جبیر نے کہا ہے کہ وہ ابوجہل ہے۔ "وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ

بَنِیْ اِسْرَائِیْل،، وہ شخص عبد اللہ بن سلام تھا۔ "اُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ" صحیح ترین قول اس بارہ میں یہ ہے کہ اولوالعزم رسول نوح علیہ السلام ابراہیم علیہ السلام موسیٰ علیہ السلام عیسیٰ علیہ السلام۔ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ یُنَادِ الْمُنَادِیْ" وہ مُنادی اسرافیل ع ہیں۔ "ضَیْفِ اِبْرَاهِیْمَ الْمُکْرَمِیْنَ" عثمان بن محصن نے کہا ہے کہ وہ چار فرشتے جبرئیل علیہ السلام میکائیل علیہ السلام اسرافیل علیہ السلام۔ اور رفائیل علیہ السلام تھے۔ "وَبَشَّرُوْهُ بِغُلَامٍ" الکرمانی نے کہا ہے تمام مفسرین نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ وہ فرزند اسحاق ع تھے۔ مگر مجاہد اختلاف کر کے کہتا ہے کہ وہ اسمٰعیل ع تھے۔ "شَدِیْدُ الْقُوٰی" جبرئیل ع "اَفَرَاَیْتَ الَّذِیْ تَوَلّٰی" وہ عاصی بن وائل۔ اور کہا گیا۔ ہے کہ ولید بن المغیرۃ ہے۔ "یَدْعُ الدَّاعِ" وہ اسرافیل ہوں گے۔ "قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُکَ" وہ عورت خولہ بنت ثعلبہ تھی۔ "فِیْ زَوْجِهَا" اس کا شوہر اوس بن الصامت تھا۔ "لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ" وہ آپ کی کنیز ماریۃ رض تھیں۔ "اَسَرَّ النَّبِیُّ اِلٰی بَعْضِ اَزْوَاجِهٖ" وہ بی بی حفصۃ رض تھیں۔ "نَبَّاَتْ بِهٖ" انہوں نے بی بی عائشہ رض کو اس راز سے خبردار کر دیا تھا۔ "اِنْ تَتُوْبَا وَاِنْ تَظَاهَرَا" وہ دونوں بیبیاں عائشہ اور حفصہ رض تھیں۔ "وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِیْنَ" وہ دونوں ابوبکر رض اور عمر رض ہیں۔ اس روایت کی تخریج طبرانی نے کتاب اوسط میں کی ہے۔ "اِمْرَاَتَ نُوْحٍ" والعہ "وَامْرَاَتَ لُوْطٍ" والہہ۔ اور کہا گیا ہے کہ واعلہ تھا۔ "وَلَا تُطِعْ کُلَّ حَلَّافٍ" یہ آیت اسود بن عبد یغوث کے بارہ میں نازل ہوئی۔ اور کہا گیا ہے کہ اخنس بن شریق کے بارہ میں۔ اور ایک قول ہے کہ ولید بن المغیرۃ کے حق میں اتری تھی۔ "سَاَلَ سَائِلٌ" وہ نضر بن الحارث تھا۔ "رَبِّ اغْفِرْلِیْ وَلِوَالِدَیَّ" ان کے باپ کا نام لمک بن متوشلخ۔ اور ان کی ماں کا نام سمحا بنت انوشن تھا۔ "سَفِیْهُنَا" وہ ابلیس ہے "ذَرْنِیْ وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِیْدًا" وہ ولید بن مغیرہ ہے۔ "فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰی۔ الآیات" یہ آتیں ابی جہل کے حق میں نازل ہوئیں۔ "هَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ" وہ انسان آدم ع ہیں۔ "وَیَقُوْلُ الْکَافِرُ یَا لَیْتَنِیْ کُنْتُ تُرَابًا" کہا گیا ہے کہ وہ ابلیس ہے۔ "اَنْ جَاءَهُ الْاَعْمٰی" وہ عبد اللہ بن ام مکتوم ہے "اَمَّا مَنِ اسْتَغْنٰی" وہ امیۃ بن خلف ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ عتبۃ بن ربیعہ ہے۔ "لَقَوْلُ رَسُوْلٍ کَرِیْمٍ" کہا گیا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام۔ اور ایک قول ہے کہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ "فَاَمَّا الْاِنْسَانُ اِذَا مَا ابْتَلَاهُ الآیات" یہ آتیں امیہ بن خلف کے حق میں نازل ہوئیں۔ "وَوَالِدٍ" وہ آدم ہیں۔ "فَقَالَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ" وہ صالح علیہ السلام تھے۔ "الْاَشْقٰی" امیۃ بن خلف ہے۔ "الْاَتْقٰی" ابوبکر الصدیق ہیں۔ "الَّذِیْ یَنْهٰی عَبْدًا" وہ منع کرنے والا ابوجہل تھا۔ اور عبد نبی صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔ "اِنَّ شَانِئَکَ" وہ عاصی بن وائل تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ ابوجہل۔ اور کہا گیا ہے کہ عقبۃ بن ابی معیط۔ اور کہا گیا ہے کہ ابولہب اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ کعب بن اشرف تھا۔ "ابی لہب کی بی بی تھی ام جمیل العوراء کانی بنت حرب بن امیہ۔

اور **دوسری قسم** اُن جماعتوں کے مُبہم تذکروں میں ہے کہ اُن میں سے صرف بعض لوگوں کے نام ہی معلوم ہو سکے ہیں۔ اور اُسکی مثالیں ذیل میں درج ہوتی ہیں: بقولہ تعالےٰ "وَقَالَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللّٰهُ" اُن لوگوں میں سے محض ایک شخص **رافع بن حرملہ** کا نام لیا گیا ہے۔ "سَيَقُوْلُ السُّفَهَآءُ" اس گروہ میں سے **رفاعۃ بن قیس**۔ **قردوم بن عمرو**۔ **کعب بن اشرف**۔ **رافع بن حرملہ**۔ **حجاج بن عمرو**۔ اور **ربیع بن ابی الحقیق** کے نام بتائے گئے ہیں۔ "وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا" الآیہ۔ اُن میں سے **رافع** اور **مالک بن عوف** کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ" منجملہ اِن لوگوں کے صرف **معاذ بن جبل** رضی اللہ تعالےٰ عنہ۔ اور **ثعلبہ بن غنم** کے نام لئے گئے ہیں۔ "وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ" ان لوگوں میں سے ایک ہی شخص **عمرو بن الجموع** کا نام لیا گیا ہے۔ "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ" منجملہ اُن کے فقط **عمرو**۔ **معاذ** رضہ اور **حمزہ** رضہ کے نام بیان ہوئے ہیں۔ "وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى" اُن میں سے صرف **عبداللہ بن رواحہ** کا نام معلوم ہو سکا ہے۔ "وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ" ازانجملہ **ثابت بن الدحداح**۔ **عباد بن بشر**۔ اور **اسید بن الحضیر** (مُصغّر) کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتٰبِ" ان لوگوں میں سے **نعمان بن عمرو**۔ اور **حارث بن زید** کے نام لئے گئے ہیں۔ "اَلْحَوَارِيُّوْنَ" منجملہ اُن کے **فطرس** (پطرس)۔ **یعقوبس**۔ **نحنس**۔ **اندرانیس**۔ **فیلس**۔ اور **درنابوطا**۔ **یاسرجس** کے نام لئے گئے ہیں اور یہی سرجس وہ شخص ہے جس پر **مسیح** کی مشابہت ڈالی گئی تھی۔ "وَقَالَتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اٰمِنُوْا" وہ بارہ شخص یہودیوں میں سے تھے ازانجملہ **عبداللہ بن صیف**۔ **عدی بن زید**۔ اور **حارث ابن عمرو** کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ "كَيْفَ يَهْدِى اللّٰهُ قَوْمًا كَفَرُوْا بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ" **عکرمۃ** نے کہا ہے "یہ آیت **بارہ** آدمیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے کہ ازانجملہ **ابو عامر الراہب**۔ **حارث بن سوید بن الصامت**۔ اور **وحوح بن الاسلت** ہیں۔ اور ابن عسکر نے ایک شخص **طعیمہ بن ابیرق** کا نام اور بھی زیادہ کیا ہے" "يَقُوْلُوْنَ هَلْ لَّنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَيْءٍ" اس بات کے دالوں کہنے والوں میں سے صرف **عبداللہ بن ابی** کا نام لیا گیا ہے۔ "يَقُوْلُوْنَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هٰهُنَا" اس بات کے کہنے والوں میں سے **عبداللہ بن ابی**۔ اور **معتب بن قشیر** کا نام معلوم ہو سکا ہے۔ "وَقِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوْا" اس بات کا کہنے والا **عبداللہ جابر انصاری** کا باپ تھا۔ اور جن لوگوں سے یہ بات کہی گئی تھی وہ **عبداللہ بن اُبَی** اور اُس کے ہمراہی لوگ تھے۔ "اَلَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِلّٰهِ" یہ لوگ **ستر آدمی** تھے کہ ازانجملہ **ابوبکر** رضہ۔ **عمر** رضہ۔ **عثمان**۔ **علی**۔ **زبیر**۔ **سعد**۔ **طلحہ**۔ **ابن عوف**۔ **ابن مسعود**۔ **حذیفہ بن الیمان**۔ اور **ابو عبیدۃ بن الجراح** رضی اللہ عنہم ہیں۔ "اَلَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ" ان لوگوں میں سے جنہوں نے یہ بات کہی تھی **نعیم بن مسعود الاشجعی** کا نام معلوم ہوا ہے۔ "اَلَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ فَقِيْرٌ وَّنَحْنُ اَغْنِيَآءُ" اس بات کو **فنحاص**۔ اور بقول بعض **حیی بن اخطب**۔ اور کہا گیا ہے کہ **کعب بن اشرف** نے کہا تھا۔ "وَاِنَّ مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ لَمَنْ يُّؤْمِنُ بِاللّٰهِ" یہ آیت **نجاشی** (شاہ حبش) کے بارہ میں۔

اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن سلام اور اُن کے اصحاب کے حق میں نازل ہوئی تھی۔ "وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَّ نِسَاءً" ابن اسحاق کہتا ہے "آدم علیہ السلام کی صلبی اولاد چالیس تھی۔ اور وہ بیس بطنوں میں پیدا ہوئے تھے ہر ایک بطن (حمل) میں ایک مرد اور ایک عورت پیدا ہوتی۔ اور آدم ع کے بیٹوں میں سے قَابِیل۔ ھَابِیل۔ اَبَاد شَبُوَاۃ۔ ھِنْد۔ صَرَابِیس۔ مُحْوِد۔ سَنْدا۔ بَارِق۔ شِیث۔ عَبْدُ الْمُغِیث۔ عَبْدُ الْحَارِث۔ وَدّ۔ سُوَاع۔ یَغُوث۔ یَعُوق۔ اور نَسْر کے۔ اور اُن کی بیٹیوں میں سے اِقْلِیما۔ اَشُوث۔ جُزُورَۃ۔ عَزوَرا۔ اور اَمَۃُ الْمُغِیث۔ کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتٰبِ يَشْتَرُوْنَ الضَّلٰلَةَ" عکرمہ نے کہا ہے کہ یہ آیت رفاعہ بن زید بن التابوت کردم بن زید اسامہ بن حبیب رافع بن ابی رافع بحری بن عمرو اور حیی بن اخطب کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا" اس کا نزول الجلاس بن الصامت۔ معتب بن قشیر۔ رافع ابن زید۔ اور بشر کے حق میں ہوا ہے۔ "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ قِيْلَ لَهُمْ كُفُّوْٓا اَيْدِيَكُمْ" ان لوگوں میں سے محض عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالےٰ عنہ کا نام لیا گیا ہے۔ "اِلَّا الَّذِيْنَ يَصِلُوْنَ اِلٰى قَوْمٍ" ابن عباس رض نے کہا ہے کہ یہ آیت ہلال بن عویمر اسلمی اور سراقہ بن مالک مدلجی کے بارہ میں نازل ہوئی ہے اور سراقہ مذکور بنی خزیمہ بن عامر ابن عبد مناف کی اولاد میں تھا۔ "سَتَجِدُوْنَ اٰخَرِيْنَ" السدی نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارہ میں ہوا کہ ازانجملہ ایک شخص نعیم بن مسعود اشجعی ہے۔ "اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰىهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْٓ اَنْفُسِهِمْ" ان لوگوں میں سے عکرمہ نے علی بن امیہ بن خلف۔ حارث بن زمعہ۔ ابا قیس بن الولید بن مغیرہ۔ ابا العاصی بن منبہ بن الحجاج۔ اور ابا قیس ابن الفاکہ کے نام لئے ہیں۔ "اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ" ان لوگوں میں سے ابن عباس ان کی ماں ام الفضل لبابہ بنت الحارث۔ عیاش بن ابی ربیعہ۔ اور سلمہ بن ہشام کے نام لئے گئے ہیں۔ "الَّذِيْنَ يَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَهُمْ" بنی اُبیرق۔ بِشر۔ بَشِیر۔ اور مُبَشِّر۔ "لَهَمَّتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ اَنْ يُّضِلُّوْكَ" وہ لوگ اُسید بن عروہ اور اُس کے اصحاب تھے۔ "وَيَسْتَفْتُوْنَكَ فِى النِّسَآءِ" دریافت کرنے والوں میں سے صرف ایک عورت خولہ بنت حکیم کا نام لیا گیا ہے۔ "يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ" ابن عسکر نے اُن لوگوں میں سے کعب بن اشرف اور فنحاص کے نام لئے ہیں۔ "لٰكِنِ الرّٰسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ" ابن عباس نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبداللہ بن سلام اور اُن کے اصحاب ہیں۔ "يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِى الْكَلٰلَةِ" منجملہ اُن لوگوں کے جابر بن عبداللہ کا نام لیا گیا ہے۔ "وَلَآ آٰمِّيْنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ" اُن لوگوں میں سے حطم بن ہند بکری کا نام لیا گیا ہے۔ "يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ" ان لوگوں میں سے عدی بن حاتم طائی۔ زید بن مہلہل طائی عاصم بن عدی۔ سعد بن خثمہ۔ اور عویمر بن ساعدۃ۔ کے نام لئے گئے ہیں۔ "اِذْ هَمَّ قَوْمٌ اَنْ يَّبْسُطُوْٓا" منجملہ اُن کے کعب بن اشرف۔ اور حیی بن اخطب کے نام مذکور ہوئے ہیں۔ "وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً۔ الآیات" یہ آیتیں اُس وفد کے لوگوں کی شان میں نازل ہوئیں جو کہ نجاشی کے پاس سے آئے تھے۔ وہ بارہ شخص اور کہا گیا ہے کہ تیس۔ اور ایک قول ہے کہ ستر آدمی تھے۔ ازانجملہ ادریس۔ ابراہیم۔ اشرف۔ تمیم۔ تمام اور درید کے

نام معلوم ہو سکے ہیں۔ "وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ" از انجملہ زمعتہ بن الاسود۔ **نضر بن الحارث بن کلدہ۔ ابی**
بن خلف۔ اور عاصی بن وائل کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ "وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ" منجملہ ایسے لوگوں کے
صہیبؓ۔ بلالؓ۔ عمارؓ۔ خبابؓ۔ سعد بن ابی وقاصؓ۔ **ابن مسعودؓ** اور **سلمان الفارسیؓ** کے نام لئے
گئے ہیں۔ "إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ" اس کے کہنے والوں میں سے **فنحاص** اور **مالک بن**
الصیف ہی کے نام لئے گئے ہیں۔ "قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ" اس قول کے کہنے
والوں میں سے **ابوجہل** اور **ولید بن المغیرۃ** کے نام لئے گئے ہیں "يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ" ان میں سے
حسل بن ابی قشیر۔ اور **شموئل بن زید** کے نام دریافت ہوئے ہیں۔ "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ" اس کے دریافت
کرنے والوں میں سے **سعد بن ابی وقاصؓ** کا نام لیا گیا ہے۔ "وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ" ان لوگوں میں
سے **ابو ایوبؓ** انصاری کا۔ اور جن لوگوں نے کروہ نہیں مانا تھا اُن میں سے **مقداد** رضی اللہ تعالے عنہ کا نام
لیا گیا ہے۔ "إِنْ تَسْتَفْتِحُوا" ان لوگوں میں سے **ابوجہل** کا نام لیا گیا ہے "وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا" وہ
دَارَ النَّدْوَةِ کے لوگ تھے کہ منجملہ اُن کے **عتبہ** اور **شیبہ**۔ ربیعہ کے دونوں بیٹوں۔ اور **ابوسفیان۔ ابوجہل**
جبیر بن مطعم۔ طعیمہ بن عدی۔ **حارث** بن عامر **نضر** بن حارث۔ زمعتہ بن الاسود۔ **حکیم** بن حزام۔ اور **امیہ بن**
خلف کے نام بیان ہوئے ہیں۔ "وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَٰذَا" الآیۃ۔ ان لوگوں میں سے **ابوجہل**۔ اور
نضر بن الحارث کو نام زد کیا گیا ہے۔ "إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَٰؤُلَاءِ دِينُهُمْ" ان
میں سے **عتبہ** بن ربیعہ۔ **قیس** بن الولید۔ **ابوقیس** بن الفاکہ **حارث** بن زمعہ۔ اور **عاصی** بن منبہ کا
نام لیا گیا ہے۔ "قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ" وہ ستر قیدی تھے کہ از انجملہ **عباسؓ عقیل۔ نوفل** بن حارث
اور **سہیل** بن بیضاء ہیں۔ "وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ" ان لوگوں میں سے **سلام** بن مشکم۔ **نعمان** بن اوفی
محمد بن وحیہ۔ **شاس** بن قیس۔ اور **مالک** بن الصیف کے نام لئے گئے ہیں۔ "الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ"
مطوعین میں سے **عبدالرحمن** ابن عوف اور **عاصم** بن عدی کے نام لئے گئے ہیں۔ "وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ
إِلَّا جُهْدَهُمْ" **ابوعقیل** اور **رفاعہ** بن سعد "وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ" ان لوگوں میں سے **عرباض**
بن ساریہ عبداللہ بن مغفل المزنی۔ عمرو المزنی۔ عبداللہ بن الازرق الانصاری۔ اور ابولیلی
الانصاری۔ کے نام لئے گئے ہیں۔ "فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا" ان میں سے **عویم** بن ساعدہ کا نام بیان
ہوا ہے۔ "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ" اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارہ میں ہوا ہے کہ از انجملہ
عمار بن یاسر رضی اللہ تعالے عنہ۔ اور **عیاش** بن ابی ربیعہ تھے "بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا" وہ طالوت اور
اُس کے اصحاب تھے۔ "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ" **ابن عباسؓ** نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول قریش کے
چند سر آوردہ لوگوں کے بارہ میں ہوا تھا کہ از انجملہ **ابوجہل** اور امیہ بن خلف ہیں۔ "وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ
تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا" الآیہ۔ **ابن عباس** نے اس بات کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی امیہ

کا نام لیا ہے۔ "وَذُرِّيَّتَهُ"۔ ابلیس کی اولاد میں سے شبر۔ اَعْوَر۔ زَلَنْبُور۔ مِسْوَطْ اور دَاسِم کے نام بیان ہوئے ہیں۔ "وَقَالُوا اِنْ نَّتَّبِعِ الْهُدٰى مَعَكَ"۔ ان میں سے حارث بن عامر بن نوفل نامزد ہوا ہے۔ "اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُّتْرَكُوْا"۔ ان میں سے وہ لوگ ہیں جن کو اسلام لانے کی وجہ سے مکہ میں آذیتیں برداشت کرنی پڑیں اور کفار نے ان کو بہت ستایا۔ از انجملہ ایک صاحب عمار بن یاسر رضی اللہ تعالےٰ عنہ ہیں۔ "وَقَالَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّبِعُوْا سَبِيْلَنَا"۔ منجملہ ان لوگوں کے ولید بن المغیرۃ نامزد ہوا ہے۔ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِيْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ" ان میں سے نضر بن الحارث کا نام لیا گیا ہے۔ "فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضٰى نَحْبَهٗ"، ان لوگوں میں سے انس بن النضر کا نام بیان ہوا ہے۔ "قَالُوا الْحَقَّ" سب سے پہلے یہ بات جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَام کہیں گے۔ اور پھر دوسرے سب اُن کی پیروی کریں گے۔ "وَانْطَلَقَ الْمَلَاُ"، از انجملہ عقبہ بن ابی معیط۔ ابو جہل۔ عاصی بن وائل۔ اسود بن المطلب۔ اور اسود بن یغوث کے نام بیان ہوئے ہیں۔ "وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرٰى رِجَالًا" کہنے والوں میں سے ابو جہل کا نام لیا گیا ہے۔ اور رجال میں سے عمار رضی اللہ تعالےٰ عنہ۔ اور بلال رضی اللہ تعالےٰ عنہ کا۔ "نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ"۔ اُن میں سے زوبعہ۔ حسّی۔ مسّی۔ شاصر۔ ماصر۔ منشئ۔ ناشئ۔ احقب۔ عمرو بن جابر۔ سرق۔ اور وردان کے نام بیان ہوئے ہیں۔ "اِنَّ الَّذِيْنَ يُنَادُوْنَكَ مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرٰتِ"۔ منجملہ ان لوگوں کے اقرع بن حابس۔ زبرقان بن بدر۔ عیینۃ بن حصن۔ اور عمرو بن الاہتم کے نام لئے گئے ہیں۔ "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ تَوَلَّوْا قَوْمًا"۔ السدی نے بیان کیا ہے کہ اس آیت کا نزول عبد اللہ بن نفیل کے بارہ میں ہوا۔ اور وہ شخص منافقین میں سے تھا۔ "لَا يَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ" اس آیت کا نزول قتیلہ کے بارہ میں ہوا تھا جو کہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی ماں تھیں۔ "اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ"۔ منجملہ ان کے اُمّ کلثوم بنت عقبۃ بن ابی مُعیط۔ اور اُمیمہ بنت بشر کے نام لئے گئے ہیں۔ "يَقُوْلُوْنَ لَا تُنْفِقُوْا اور يَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَا"۔ ان دونوں باتوں کے کہنے والوں میں سے عبد اللہ بن اُبَی نامزد ہوا ہے۔ "وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ الاٰية"۔ حاملین عرش میں سے اسرافیل۔ لنبان۔ اور رُوقیل کے نام لئے گئے ہیں۔ "اَصْحٰبُ الْاُخْدُوْدِ"۔ ذو نواس۔ اور ذرعۃ بن اسد الحمیری" اور اُس کے اصحاب۔ "اَصْحٰبِ الْفِيْلِ"۔ یہ حبش کے لوگ تھے جن کا سردار ابرہۃ الاشرم اور رہنما۔ ابو رُغال" تھا۔ "قُلْ يٰۤاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ"۔ اس کا نزول ولید بن المغیرۃ۔ عاصی بن وائل۔ اسود ابن المطلب۔ اور اُمیّۃ بن خلف کے حق میں ہوا تھا۔ "النَّفّٰثٰتِ" لبید بن الاعصم کی بیٹیاں تھیں +

اور اب رہے وہ مُبہمات جو کہ قوموں۔ حیوانات۔ جگہوں۔ اور وقتوں وغیرہ امور کے بابت آئے ہیں تو انکا مفصل بیان میں نے اپنی اُس کتاب میں کر دیا ہے جس کا بیان پہلے کر چکا ہوں +

نوع اکہتر۔ اُن لوگوں کے نام جنکے بارہ میں قرآن نازل ہوا

اس نوع میں میں نے بعض قدماء کی ایک مفرد تالیف بھی دیکھی ہے۔ لیکن وہ کتاب غیر محرر ہے یعنی مختصر اور جامع نہیں۔ اور اسبابِ نزول اور مُبہمات کی کتابیں اس کے متعلق کوئی خاص تالیف کرنے سے مستغنی بنا دیتی ہیں۔ اور ابن ابی حاتم نے کہا ہے "حسین بن زید الطحان سے مذکور ہے کہ "انبانا اسحٰق بن منصور۔ انبانا قیس عن الاعمش عن المنہال عن عباد بن عبد اللہ کہ عباد بن عبد اللہ نے کہا۔ علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا ہے کہ قریش میں کوئی شخص ایسا نہیں کہ اُس کے حق میں ایک آیت نازل ہوئی ہو۔ علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے سوال کیا گیا۔ کہ "پھر تمہارے حق میں کیا نازل ہوا ہے؟" اُنہوں نے کہا قولہ تعالےٰ "وَیَتْلُوْهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ" میرے حق میں نازل ہوا ہے۔ اور اسی کی مثالوں میں سے ایک مثال وہ بھی روایت ہے جس کی تخریج احمد اور بخاری نے کتاب الادب میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے کی ہے کہ سعد رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا میرے بارہ میں چار آیتیں نازل ہوئیں (۱) یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ۔" (۲) "وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا" (۳) "حُرمتِ شراب کی آیت"۔ اور (۴) "میراث کی آیت"۔ اور ابن ابی حاتم ہی نے رفاعۃ القرظی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "آیت کریمہ وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ" دس شخصوں کے حق میں اتری تھی کہ از انجملہ ایک شخص میں خود ہوں اور طبرانی نے ابی جمعہ جُنید بن سبع۔ اور کہا گیا ہے کہ حبیب بن سباع سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا۔ قولہ تعالےٰ "وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ" ہمارے بارہ میں نازل ہوا ہے۔ اور ہم لوگ نو نفر تھے سات مرد اور دو عورتیں۔

نوع بہتر۔ قرآن کے فضائل

ابو بکر بن ابی شیبۃ النسائی۔ ابو عُبید القاسم بن سلام۔ ابن الضریس۔ اور بھی کئی لوگوں نے اس نوع پر جداگانہ کتابیں تصنیف کی ہیں۔ اور اس بارہ میں باعتبار اجمال (یعنی جملۂ قرآن کے بارہ میں) صحیح حدیثیں پائی جاتی ہیں۔ اور بعض سورتوں میں تعیین کے ساتھ بھی کوئی نہ کوئی فضیلت ثبوت کو پہنچی ہے۔ مگر ایک بات قابل لحاظ یہ بھی ہے کہ فضائل قرآن کے بارہ میں بکثرت حدیثیں وضع کر ڈالی گئی ہیں۔ اس لئے میں نے ایک خاص کتاب حمائل الزہر فی فضائل السور نامی تصنیف کی ہے اور اُس میں صرف وہی حدیثیں تحریر کی ہیں جو موضوع نہیں تھیں۔ اور اب میں اس نوع میں یہاں دو فصلیں وارد کرتا ہوں۔

فصل اول: وہ حدیثیں جو کہ علی الجملہ قرآن کی فضیلت کے بارہ میں وارد ہوئی ہیں:۔ ترمذی اور

دارمی وغیرہ نے حارث اَعور کے طریق پر علی رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے کہ آپ فرماتے تھے عنقریب وہ وقت آنے والا ہے جب کہ فتنے برپا ہوں گے" میں نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پھر اُن فتنوں سے نکلنے کا کیا ذریعہ ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ کتاب اللہ اُس میں تم سے قبل کے حالات اور تم سے بعد کی خبریں اور تمہارے مابین (موجودہ امور) کا حکم ہے اور وہ فصل (قول فیصل) ہے کوئی ہزل (ظرافت) نہیں۔ جو شخص جبار اُسے چھوڑ دیگا خدائے پاک اُس کو توڑ ڈالے گا۔ اور جو شخص قرآن کے سوا کسی اور کتاب میں ہدایت کو تلاش کریگا اللہ تعالے اُس کو گمراہ بنا دیگا۔ قرآن ہی خدا تعالے کی استوار رسی ہے وہی ذکر حکیم۔ اور وہی صراط مستقیم ہے۔ قرآن ہی ایسی چیز ہے کہ اُس کو نفسانی خواہشات لغزش میں نہیں لا سکتیں۔ اور زبانیں اُس کے ساتھ ملتبس نہیں ہو سکتیں۔ علماء اُس کے علم سے آسودہ نہیں ہوا کرتے۔ اور وہ باوجود بکثرت اِدھر سے اُدھر پھیرے جانے کے پُرانا اور رزدہ نہیں ہوتا۔ اور اُس کے عجائبات ختم ہونے میں نہیں آتے اُس کے مطابق کہنے والا سچا اور اُسپر عمل کرنے والا مستحق اجر ہو جاتا ہے اور اُس کے موافق حکم دینے والا عادل ہوتا اور اُس کی جانب دعوت دینے والا راہ راست کیطرف ہدایت پاتا ہے۔ اور دارمی نے عبداللہ بن عمر رضہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ اللہ پاک کے نزدیک آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان دونوں میں ہے اُن سب سے قرآن ہی زیادہ محبوب ہے"۔ اور احمد اور ترمذی نے شداد بن اوس کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو مسلمان لیٹتے ہوئے کتاب اللہ کی کوئی سورۃ پڑھ لیتا ہے اللہ پاک اُسپر ایک فرشتہ کو محافظ مقرر کر دیتا ہے۔ اور وہ فرشتہ کسی اذیت دینے والی چیز کو اُس کے پاس نہیں آنے دیتا یہانتک کہ جس وقت وہ مسلمان بیدار ہوتا ہے اُس وقت وہ فرشتہ بھی اپنی خدمت سے سبکدوش ہو جاتا ہے"۔ اور حاکم وغیرہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے جس شخص نے قرآن کو پڑھا تو بے شک اُس کے دونوں پہلوؤں کے مابین نبوت کا استدراج ہو گیا مگر فرق یہ ہے کہ اُسپر وحی نہیں بھیجی جاتی۔ صاحب القرآن کو یہ بات سزاوار نہیں ہے کہ وہ جد کلام اللہ کو اپنے جوف (پیٹ) میں رکھتے ہوئے جد (متانت کا برتاؤ) کرنے والے کے ساتھ جد کرے۔ اور اُسے جہالت کرنے والے کے ساتھ جہالت بھی نہ کرنی چاہئے۔ بزار نے انس رضی اللہ تعا عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے اُس میں خیر و برکت کی کثرت ہوا کرتی ہے اور جس گھر میں قرآن نہیں پڑھا جاتا اُس کی خیر و برکت گھٹ جاتی ہے"۔ اور طبرانی نے ابن عمر رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ تین شخصوں کو بڑے سخت خوف (قیامت کے ہنگامہ) کا کچھ بھی ڈر نہ ہوگا۔ اور اُن سے حساب نہ پوچھا جائیگا۔ بلکہ وہ مخلوق کا حساب ہونے سے فراغت کے وقت تک ایک مشک کے ٹیلہ پر استادہ رہیں گے (۱) وہ شخص جس نے محض خدا واسطے قرآن پڑھا ہے۔ اور اس قرأت کی حالت میں ایسی قوم کی امامت کی ہے جو کہ اُس سے راضی ہیں تا آخر حدیث"۔ اور ابو یعلی اور طبرانی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ

تعالٰی عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن ایسی تونگری ہے کہ اُس کے بعد فقر ہوتا ہی نہیں ہے اور نہ اُس کے برابر کوئی اور تونگری ہے۔ اور احمد وغیرہ نے عقبہ بن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہو تو آگ اُس کھال کو نہیں جلا سکتی۔ ابو عُبید نے کہا ہے کہ یہاں کھال سے مومن کا قلب اور اُس کا باطن مراد ہے جس میں اُس نے قرآن کو بھر لیا ہے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا۔ اور پھر بھی وہ دوزخ میں گیا تو وہ خنزیر سے بھی بدتر ہے۔ ابن الانباری نے کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں کہ آگ اُس کو باطل نہ کر سکے گی۔ اور نہ اُس کو اُن اسماع سے دور کرے گی جنہوں نے قرآن کو اپنے اندر بھر لیا ہے اور نہ اُن افہام سے بدر کر سکے گی جنہوں نے قرآن کو حاصل کر لیا ہے جیسا کہ اُس نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ایک دوسری حدیث میں کہا ہے۔ میں نے تم پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس کو پانی دھو نہیں سکے گا یعنی اُس کو باطل نہ کر سکے گا۔ اور اُس کو اُس کے پاکیزہ ظروف اور مواضع سے الگ نہ بنا سکے گا۔ کیونکہ گو بظاہر پانی قرآن کو دھو بھی ڈالے تاہم وہ یہ قوت ہرگز نہیں رکھتا کہ دلوں کے صفحات سے قرآن کا نقش زائل کر سکے۔ اور طبرانی کے نزدیک عصمۃ بن مالک کی حدیث سے آیا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں جمع کر دیا جائے تو آگ اُس کو جلا نہ سکے گی۔ اور یہی راوی سہل بن سعد کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہوتا تو اُس کو آگ نہ چھوتی۔ اور طبرانی نے کتاب الصغیر میں انس رضی اللہ تعالٰے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو اس طرح پڑھا کہ وہ رات دن اُسے پڑھتا رہتا ہے اُس کے حلال کو حلال۔ اور اُس کے حرام کو حرام بناتا ہے تو اللہ پاک اُس کے گوشت اور خون کو آگ پر حرام کر دیگا یعنی آگ اُسے جلا نہ سکے گی اور اُس شخص کو بزرگ اور نیک لکھنے والوں کے ہمراہ رکھے گا یہاں تک کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا تو اُس دن قرآن اُس کے لئے محبت ہوگا۔ اور ابو عبید نے انس رضی اللہ تعالٰے عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ قرآن شَافِعٌ مُشَفَّعٌ اور مَاحِلٌ مُصَدَّقٌ ہے جس شخص نے اُسے اپنے آگے رکھا یہ اس کو جنت کی طرف لے جائیگا۔ اور جس نے اُس کو پس پشت ڈالا یہ اُس کو دوزخ کی طرف ڈھکیل دیگا۔" اور طبرانی نے انس رضی اللہ تعالٰے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن کے حاملین اہل جنت کے عرفاء (معروف اور شناختہ لوگ) ہوں گے۔ اور نسائی۔ ابن ماجہ۔ اور حاکم نے انس رضی اللہ تعالٰے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا۔ "اہل قرآن ہی اہل اللہ اور خدا کے خاص بندے ہیں۔" اور مسلم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالٰے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا۔ "کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات کو پسند کرتا ہے کہ جس وقت وہ اپنے گھر والوں کے پاس واپس آئے تو اُس وقت وہ تین بڑے بڑے اور موٹے تازے خلفات پائے؟" ہم لوگوں نے عرض کیا۔ بیشک۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ تین آیتیں جن کو تم میں سے کوئی شخص نماز میں پڑھے وہ اُس کے لئے تین موٹے تازے خلفات سے بہتر ہیں۔" اور مسلم نے جابر بن عبداللہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ بہتریں

گفتگو کتاب اللہ ہے"۔ اور احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس
شخص نے قرآن کو خدا کے لئے پڑھا وہ صدیقین۔ شہدا۔ اور صالحین کی ہمراہی میں لکھ دیا گیا اور یہ لوگ کیا ہی اچھے رفیق
ہیں"۔ اور طبرانی نے الاوسط میں ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جو شخص
اپنے بیٹے کو قرآن کی تعلیم دیگا اُس کو قیامت کے دن ایک جنتی تاج پہنایا جائیگا"۔ اور ابوداود۔ احمد اور حاکم
نے معاذ بن انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا اور اُس کو کامل
بنا کر اُسپر عمل بھی کیا تو اُس کے باپ کو قیامت کے دن ایک تاج پہنایا جائیگا جس کی روشنی دنیا کے گھروں میں آفتاب
کی روشنی سے بہتر ہوگی اگر وہ تم میں ہوتی تو پھر تمہارا اُس شخص کی نسبت کیا خیال ہے جو کہ اُسپر عمل کرے"۔ اور ترمذی
ابن ماجہ اور احمد نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا
پس اُس کو ظاہر کیا اور اُس کے حلال کو حلال سمجھا اور اُن کے حرام کو حرام مانا خداوند کریم اسے جنت میں داخل کریگا
اور اُس کے گھر والوں میں سے دس ایسے آدمیوں کے بارہ میں اُس کی شفاعت قبول فرمائیگا جن کے لئے دوزخ
واجب ہوئی ہو۔ اور طبرانی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کتاب اللہ کی ایک
آیت سیکھ لی ہے وہ آیت قیامت کے دن اُس کا استقبال اس حالت میں کریگی کہ وہ اُس کے روبرو خندان
ہوگی۔ اور شیخین وغیرہ نے عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ قرآن کا ماہر بزرگ
اور نیک کاتبوں کے ہمراہ ہوگا۔ اور جو شخص قرآن کو پڑھتا اور اُس میں اٹکتا ہے بحالیکہ وہ اُسپر گراں ہے تو اُس
کے لئے دو اجر ہیں۔ اور طبرانی ہی نے الاوسط میں جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ جس شخص نے
قرآن کو جمع کیا خدا تعالےٰ اُس کی دعا قبول کریگا چاہے وہ جلد تر دنیا ہی میں اُس کی دعا کا اثر ظاہر کر دے۔ اور چاہے
اُسے آخرت میں اُس کے لئے ذخیرہ رکھے"۔ اور شیخین وغیرہ نے ابی موسیٰ رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے
روایت کی ہے کہ جو مومن قرآن پڑھتا ہے اُس کی مثال اُترج کی طرح ہے جس کا مزہ بھی اچھا ہے اور خوشبو بھی پاکیزہ
اور اُس مومن کی مثال جو کہ قرآن نہیں پڑھتا کھجور کی مانند ہے کہ اُس کا مزہ خوشگوار ہے لیکن اُس میں کوئی رائحہ
نہیں۔ اور اُس فاجر کی مثال جو کہ قرآن پڑھتا ہے ریحان کی طرح ہے کہ اُس کی بو عمدہ ہے مگر مزہ تلخ۔ اور قرآن
نہ پڑھنے والے فاجر کی مثال اِندرائن کے پھل کی طرح ہے جس کا مزہ بھی تلخ ہے اور اُس میں کوئی خوشبو بھی نہیں۔
اور شیخین ہی نے عثمان رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ تم میں سے اچھا۔ (اور ایک روایت
میں تم میں سے افضل۔ کے لفظ آئے ہیں) وہ شخص ہے جو کہ قرآن کو سیکھے اور اُسے دوسروں کو سکھائے۔ بیہقی
نے الاسماء میں اسپر اتنا بڑھایا ہے کہ اور قرآن کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کی فضیلت اُس
کی تمام مخلوقات پر۔ اور ترمذی۔ اور حاکم نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ بیشک وہ شخص
جس کے پیٹ میں قرآن کا کچھ حصہ نہیں ہے وہ اُس گھر کی طرح ہے جو کہ ویران ہوتا ہے۔ اور ابن ماجہ نے ابی ذر
کی حدیث روایت کی ہے کہ بے شک یہ بات کہ تو صبح کو قرآن کی ایک آیت سیکھے بہ نسبت اس کے تیرے لئے

اچھی ہے کہ تو ایک سو رکعت نماز کی ادا کرے۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کتاب اللہ کو سیکھا اور پھر جو کچھ اُس میں ہے اُس کی پیروی کی تو اللہ پاک اُسے قرآن کے وسیلہ سے گمراہی سے بچا کر ہدایت دیگا اور قیامت کے دن اُس کو حساب کی تکلیف سے محفوظ رکھے گا" اور ابن ابی شیبتہ نے ابی شریح خزاعی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ یہ قرآن ایک ایسا سبب ہے جس کا ایک سرا خدا تعالے کے دست قدرت میں ہے۔ اور دوسرا کنارہ تمہارے ہاتھوں میں اس لئے چاہئے کہ تم اُسے مضبوط تھام لو کیونکہ اس کے بعد تم کبھی گمراہ اور ہلاک نہ ہوگے"۔ اور دیلمی نے علی رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس دن سایۂ خدا کے سوا اور کوئی سایہ نہو گا اُس دن حاملین قرآن ظل ایزدی میں کھڑے ہوں گے۔ اور حاکم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن صاحب قرآن میدان حشر میں آئیگا تو قرآن کہے گا۔ یارب اِس کو لباس آراستہ پہنا دے۔ چنانچہ اُس کو بزرگی کا تاج پہنایا جائیگا۔ پھر قرآن کہے گا یارب تو اُس کو اور زیادہ مرتبہ دے اور اس سے راضی ہوجا۔ اور خدائے پاک اُس سے راضی ہوجائیگا۔ اور اُسے حکم دیگا کہ ایک ورق پڑھ اور ہر ایک آیت کے عوض میں اُس کی ایک نیکی بڑھائیگا۔ اور اسی راوی نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ کہ روزہ اور قرآن یہ دونوں بندہ کی شفاعت کریں گے۔ اور پھر اسی راوی نے ابی ذر رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ کہ تم لوگ خدا کے سامنے اُس شئے سے بڑھ کر کوئی تحفہ نہ لے جاؤ گے جو کہ اُسی سے نکلی ہو۔ اور اس سے مراد ہے قرآن +

فصل دوم۔ اُن حدیثوں کے بیان میں جو بعینہا کسی ایک سورۃ کی فضیلت کے بارہ میں وارد ہوئی ہیں:۔ سورۃ الفاتحہ کی فضیلت میں وارد ہونے والی حدیثیں:۔ ترمذی۔ نسائی۔ اور حاکم نے ابی بن کعب کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ خدائے تعالے نے توراۃ اور نہ انجیل میں کسی میں اُمّ القرآن کا مثل نہیں نازل فرمایا۔ اور یہی سورۃ سبع المثانی ہے۔ اور احمد وغیرہ نے عبداللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے اخیر سورۃ "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" ہے۔ بیہقی نے شعب میں اور حاکم نے انس رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ افضل القرآن ہے۔ اور بخاری نے ابی سعید بن المعلی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے زائد عظمت والی سورۃ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" ہے۔ اور عبداللہ نے اپنی مُسند میں ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "فاتحۃ الکتاب قرآن کے دو ثلث حصوں کے مُساوی اور ہم پلہ ہے +

سُورۃ البقر اور آل عمران کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں:۔ ابو عبید نے انس رضی اللہ تعالے کی حدیث سے روایت کی ہے۔ کہ جس وقت سیطان گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی سنتا ہے وہ فوراً اُس میں سے نکل بھاگتا ہے" اور اسی باب میں ابن مسعود۔ ابی ہریرۃ اور عبداللہ بن منفل سے بھی روایتیں

آئی ہیں۔ اور مسلم اور ترمذی نے النواس بن سمعان کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن قرآن اور اُن اہلِ قرآن کو جو اُس پر عمل کیا کرتے تھے اس شان سے لایا جائیگا کہ سورۃ البقرہ اور آل عمران اُنکے آگے آگے ہوں گی۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سورتوں کی تین مثالیں ایسی دی ہیں جو مجھ کو کبھی نہیں بھولیں گی۔ آپ نے فرمایا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دو سیاہ رنگ کی بدلیاں۔ یا غیایتین۔ یا دو سائے ہیں کہ درمیان اُن کے ایک شرف ہے۔ یا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دو صف باندھ کر اڑنے والی چڑیوں کی قطاریں ہیں جو اپنے صاحب (رفیق) کے لئے احتجاج کرتی ہیں۔ اور احمد نے بریدۃ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ سورۃ البقرۃ کو سیکھو اس لئے کہ اُس کا اخذ کرنا برکت ہے اور اُسے چھوڑ دینا حسرت۔ اور کاہل لوگ اُس کو نہیں سیکھ سکتے۔ تم لوگ سورۃ البقرۃ اور آل عمران کو ضرور سیکھو کیونکہ یہ دونوں زہراوان ہیں اور قیامت کے دن یہ اپنے صاحب پر اس طرح سایہ فگن ہونگی کہ گویا وہ دو ہلکی بدلیاں ہیں یا دو غیایتیں اور یا دو قطاریں صف باندھ کر اُڑنے والی چڑیوں کی۔ اور ابن حبان وغیرہ نے سہل بن سعد کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شئی کا ایک سَنام ہوا کرتا ہے اور قرآن کا سَنام سورۃ البقرۃ ہے جو شخص اُسے دن کے وقت اپنے گھر میں پڑھے گا شیطان اُس کے گھر میں تین دن تک نہ داخل ہوگا۔ اور جو شخص رات کے وقت اُسے گھر میں پڑھے گا تین راتیں شیطان اُس کے گھر میں نہ آئے گا۔ اور بیہقی نے الشعب میں الصلصال کے طریق سے روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرۃ کو پڑھے گا اُس کو جنت میں ایک تاج پہنایا جائیگا۔ اور ابو عبید نے عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالے عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے۔ کہ جو شخص ایک ہی رات میں سورۃ البقرۃ اور آل عمران کو پڑھے گا وہ قانتین کے زمرہ میں لکھ دیا جائے گا۔ اور بیہقی نے مرجوصل بن مکحول سے روایت کی ہے۔ کہ جو شخص جمعہ کے دن سورۃ آل عمران پڑھے گا فرشتے اس پر رات کے وقت تک دعائے رحمت کرتے رہیں گے۔

آیۃ الکرسی کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں:۔ مسلم نے ابی بن کعب کی حدیث سے روایت کی ہے کہ کتاب اللہ میں سب سے بڑھ کر عظیم آیت آیۃ الکرسی ہے۔ اور ترمذی اور حاکم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر چیز کا ایک سَنام (کنگورہ) ہوا کرتا ہے اور قرآن کا سَنام سورۃ البقرہ ہے اور اس سورۃ میں ایک آیت تمام آیاتِ قرآن کی سردار ہے سو وہ آیۃ الکرسی ہے۔ اور حارث بن ابی اسامۃ مرسل طور پر حسن سے روایت کی ہے کہ افضل القرآن سورۃ البقرۃ ہے اور اُس میں سب سے بڑھکر معظم آیت آیۃ الکرسی ہے۔ اور ابن حبان اور نسائی نے ابی امامۃ کی حدیث سے روایت کی ہے جو شخص ہر ایک فرض نماز کے بعد ہی آیۃ الکرسی کو پڑھا کرے اُس کو دخولِ جنت سے کوئی چیز مانع نہ ہوگی۔ الخ اور احمد نے انس رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ آیۃ الکرسی قرآن کا ایک چہارم حصہ ہے۔ یعنی ثواب میں ربع قرآن کے برابر ہے۔

سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے بارہ میں جو حدیثیں آئی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:۔ فن حدیث کے چھئوں اماموں نے **ابی مسعود** رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص ایک رات میں سورۃ البقرہ کے آخر سے دو آیتیں پڑھ لے۔ بس وہی آیتیں اُس کے لئے کافی ہو جائیں گی۔ اور **حاکم** نے **نعمان بن بشیر** کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اللہ پاک نے آسمانوں اور زمین کے پیدا فرمانے سے دو ہزار سال قبل ایک کتاب لکھی تھی۔ اور اُس کتاب میں سے دو آیتیں نازل فرماکر **سورۃ البقرہ** کو انھی کے ساتھ ختم فرمایا ہے جس گھر میں وہ دونوں آیتیں پڑھی جائیں گی شیطان تین دن اُس گھر کے قریب نہ جائیگا +

خاتمۂ آل عمران کی فضیلت میں وارد شدہ احادیث:۔ **بیہقی** نے **عثمان بن عفان** رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص کسی رات میں سورۃ آل عمران کا آخر پڑھے گا اُس کے حق میں تمام رات قیام کرنے کا ثواب لکھ دیا جائیگا +

سورۃ الانعام کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں:۔ **دارمی** وغیرہ نے **عمر بن الخطاب** رضہ سے موقوفًا روایت کی ہے کہ سُورَۃ الانعام قرآن کے نواجب[1] میں سے ہے +

سَبع الطوال۔ یعنی سات بڑی سورتوں کے حق میں وارد شدہ حدیث یہ ہے۔ کہ **احمد** اور **حاکم** نے **عائشہ** رضی اللہ تعالےٰ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جس شخص نے سَبع الطوال کو حاصل کر لیا وہی حِبر (زبردست عالم) ہے +

سورۃ ہود: **طبرانی** نے الاوسط میں ایک بودی سی سند کے ساتھ **علی** رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے۔ کہ۔ براءۃ۔ ھود۔ یٰس۔ الدُّخان۔ اور عَمَّ یَتَسَاءَلُون کی سورتیں کوئی منافق ہی یاد نہ کریگا +

سورۃ الاسراء: کے آخیر حصہ کے بارہ میں جو حدیث وارد ہوئی ہے۔ وہ یہ **احمد** نے **معاذ بن انس** رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالےٰ " وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا وَّ لَمْ یَكُنْ لَّهٗ شَرِیْكٌ فِی الْمُلْكِ " تا آخر سورہ۔ یہ آیۃ العز[2] ہے +

سُورَۃ الکہف: **حاکم** نے **ابی سعید** رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے روز جمعہ کو سُورَۃ الکہف پڑھی اُس کو اس قدر نور عطا کیا جائے گا جو جمعہ اور اُس کے بعد آنے والے جُمعہ کے مابین زمانہ کو تاباں رکھے گی۔ اور **مسلم** نے **ابی الدرداء** رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اوّل سے دس آیتیں حفظ کر لی ہوں وہ دجّال کے فتنہ سے پناہ میں ہو گیا۔ اور **احمد** نے **معاذ بن انس** رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے **سورۃ الکہف** کے اول اور آخر کی قراءت کی تو یہ اُس کے سر سے تا بہ قدم ایک نور بن جائے گی۔ اور جس شخص نے یہ پوری سورۃ

---

[1] افضل اور محض قطرالمحیط ۱۲ [2] عزت کی آیت ہے ۱۲

پڑھی اُس کے حق میں یہ آسمان سے زمین تک مُوجب نور ہوگی" اور بزار نے عمرو کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات کو "فَمَنْ کَانَ یَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّہٖ" الآیہ پڑھی تو اُس کو اتنا نور ملے گا جو کہ عدن سے مکہ تک ہوگا اور اُس نور میں فرشتے بھرے ہوں گے +

الٓمٓ السَّجدۃ:- ابو عُبَید نے مرسل المسیب بن رافع سے روایت کی ہے کہ سُوْرَۃُ الٓمّٓ السَّجدَۃ قیامت میں اس شان سے آئے گی کہ اُس کے دو بازو ہوں گی جن سے یہ اپنے صاحب پر سایہ کئے ہوگی اور کہتی ہوگی لَاسَبِیْلَ عَلَیْكَ۔ لَاسَبِیْلَ عَلَیْكَ" اور اسی راوی نے ابن عمر رضہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا تنزیل السجدۃ تَبَارَكَ الْمُلْكُ میں ان دونوں کے علاوہ دوسری قرآن کی سورتوں پر ساٹھ درجہ کی فضیلت ہے +

سورۃ یٰسٓ: ابو داؤد۔ نسائی۔ اور ابن حبان وغیرہ نے معقل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے کہ یٰسٓ "قرآن کا قلب ہے کوئی شخص اُس کو خدا تعالےٰ سے ثواب اور دار آخرت کی خوبی حاصل کرنے کا ارادہ کر کے نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اُس کی مغفرت ہو جائے گی تم اس سورۃ کو اپنے مُردوں پر پڑھو" اور ترمذی اور دارمی نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک چیز کا ایک قلب ہوا کرتا ہے۔ اور قرآن کا قلب یٰسٓ ہے۔ اور جو شخص یٰسٓ کو پڑھے خدا تعالےٰ اُس کے لئے دس مرتبہ قراءت قرآن کرنے کا ثواب لکھ دیگا" اور دارمی اور طبرانی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص محض رضائے الٰہی کی طلب میں رات کے وقت یٰسٓ کو پڑھے گا اُس کی مغفرت کر دی جائے گی" اور طبرانی نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو یٰسٓ کی قراءۃ پر مداومت کریگا اور پھر وہ مرجائے گا تو شہید ہو کر مریگا" +

حٰمٓ امیم کے بارہ میں وارد شدہ حدیثیں:- ابو عُبَید نے موقوفاً ابن عباس رضہ سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شئی کا ایک لُباب ہوا کرتا ہے۔ اور قرآن کا لباب حوامیم ہیں" اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ حوامیم قرآن کی دیباج ہیں" (یعنی دیبا۔ یہ ایک بیش قیمت اور نہایت اعلےٰ درجہ کا ریشمی کپڑا اور فرش ہوتا ہے)

سُوْرَۃُ الدُّخان:- ترمذی وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے رات میں سورۃ حٰمٓ الدُّخان پڑھی وہ ایسی حالت میں صبح کریگا کہ اُس کے واسطے ستر ہزار فرشتے استغفار کرتے ہوں گے" +

مفصّل کے بارہ میں کونسی حدیثیں وارد ہوئی ہیں؟:- دارمی نے ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے۔ کہ "ہر چیز کے لئے ایک لباب ہوتا ہے۔ اور قرآن کا لباب مفصل ہے" +

الرَّحمٰن:- بیہقی نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے "ہر شئی کی ایک

عروس ہوا کرتی ہے۔ اور قرآن کی عروس الرّحمٰن" ہے +

المسبحات:۔ احمد۔ ابوداؤد۔ ترمذی۔ اور نسائی نے عرباض بن ساریہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم ہر ایک شب کو سونے سے قبل مسبحات کی قراءت فرمایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ان سورتوں میں ایک آیت ایسی ہے جو ہزار آیتوں سے اچھی ہے"۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ جس آیت کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہوا ہے۔ وہ قولہ تعالے "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" ہے۔ اور ابن السنی نے انس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ہدایت فرمائی تھی کہ جب تو اپنی خوابگاہ میں آیا کرے تو سورۃ الحشر پڑھ لیا کر۔ اور فرمایا کہ اگر تو اس اثنا میں مر جائے گا تو شہید ہو کر مریگا"۔ اور ترمذی نے معقل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص صبح کے وقت تین آیتیں سورۃ الحشر کے اخیر کی پڑھے گا خداوند کریم اُس پر ستر ہزار فرشتے مقرر کر دیگا کہ وہ شام ہونے تک اُس شخص کے لئے رحمت کی دعا کرتے رہیں گے۔ اور اگر وہ اُس دن میں مر گیا تو شہید مریگا۔ اور جو شخص شام کے وقت اُن آیتوں کو پڑھ لے گا وہ بھی بمنزلہ اُسی شخص کے ہوگا۔ اور بیہقی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات یا دن میں سورۃ الحشر کے خاتمہ کو پڑھ لیا ہے اور وہ اُسی دن یا رات میں مر گیا تو بے شک اللہ پاک نے اُس کے لئے جنت واجب کر دی ہے +

تبارک: فن حدیث کے ائمہ اربعہ اور ابن حبان اور حاکم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ منجملہ قرآن کے ایک تیس آیتوں کی سورۃ ہے اُس نے ایک مرد کی یہاں تک شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا۔ "تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ"۔ اور ترمذی نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "یہی سورۃ مانعہ اور یہی منجیہ ہے عذاب قبر سے نجات دلاتی ہے۔ اور حاکم نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ ہی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ میں نے اس بات کو پسند کیا کہ ہر ایک مومن کے قلب میں "تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ" ہو۔ اور نسائی نے ابن مسعود رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر رات کو "تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ" پڑھا خداوند تعالے اس کے ذریعہ سے اُس کو عذاب قبر سے محفوظ بنا دیتا ہے" +

سُورَةُ الْأَعْلَىٰ:۔ ابو عبید نے ابی تمیم سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "میں مسبحات میں سے افضل سورۃ کا نام بھول گیا ہوں"۔ ابی بن کعب رضی اللہ تعالے عنہ نے کہا۔ پس شاید کہ وہ "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى" ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "بیشک یعنی یہی ہے" +

سورۃ القیامۃ: ابونعیم نے الصحابۃ میں اسمعیل بن ابی حکیم المزنی الصحابی کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ بے شک اللہ پاک "لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا" کی قراءت کو سنتا اور فرماتا ہے میرے بندے کو بشارت دو قسم ہے مجھ کو اپنی عزت کی بے شک میں اُس کو جنت میں مکین بناؤنگا۔ اور ایسی قدرت دونگا کہ وہ راضی ہو جائے گا +

سورۃ الزلزلۃ :- ترمذی نے انس رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورہ اِذَا زُلزِلَت کو پڑھا یہ اُس کے لئے نصف قرآن کے مُعادِل ہو جائے گی" +

سورۃ والعادیات :- ابو عبید نے مرسل حسن حدیث سے روایت کی ہے کہ اِذَا زُلزِلَت نصف قرآن کے مُعادِل ہے اور اَلعَادِیَاتِ نصف قرآن کی مُعادِل ہے" +

سورۃ اَلھٰکُمُ :- حاکم نے ابن عمر رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ہر روز ایک ہزار آیتیں نہیں پڑھ سکتا" صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم نے کہا - اور پھر کون شخص یہ قوت رکھتا ہے کہ ایک ہزار آیتیں پڑھے؟ فرمایا "کیا تم میں سے کوئی "اَلھٰکُمُ التَّکَاثُر" پڑھنے کی قوت نہیں رکھتا؟" +

سُورہ الکَافِرُوْن :- ترمذی نے انس رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "قُل یَا اَیُّھَا الکَافِرُوْنَ قرآن کا رُبع ایک چہارم حصہ ہے" اور ابو عبید نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "قُل یَا اَیُّھَا الکَافِرُوْنَ" رُبع قرآن کی معادل ہوتی ہے - اور احمد اور حاکم نے نوفل بن معاویۃ رض کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "تو قُل یَا اَیُّھَا الکَافِرُوْنَ" کو پڑھ اور پھر اُس کے خاتمہ پر سو جا اس لئے کہ بے شک وہ شرک سے براءت ہے" اور ابو یعلیٰ نے ابن عباس کی حدیث سے روایت کی ہے کہ کیا میں تم کو ایک ایسا کلمہ نہ بتاؤں جو کہ تمہیں خدا تعالے کے ساتھ شرک کرنے سے نجات دلاتا ہے؟ تم اپنے سونے کے وقت قُل یَا اَیُّھَا الکَافِرُوْنَ" پڑھا کرو" +

سُورۃ النّصر :- ترمذی نے انس رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "اِذَا جَآءَ نَصرُ اللّٰہِ وَالفَتحُ" رُبع قرآن ہے" +

سورۃ الاخلاص :- مسلم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ قُل ھُوَاللّٰہُ اَحَدٌ" ثُلث قرآن کے مُعادِل ہے - اور اس باب میں صحابہ رض کی ایک جماعت سے ایسی ہی روایت آئی ہے - اور طبرانی نے اوسط میں عبداللہ ابن الشخیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے اپنے مرض الموت کی حالت میں قُل ھُوَاللّٰہُ اَحَدٌ" پڑھا ہے وہ قبر میں فتنہ میں نہ مبتلا کیا جائیگا اور فشار قبر سے امن پائیگا - اور قیامت کے دن فرشتے اُس کو اپنے ہاتھوں پر اٹھا کر اسے صراط سے گزراں دیں گے اور جنت میں پہنچا دینگے اور ترمذی نے انس رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر روز دو سو بار قُل ھُوَاللّٰہُ اَحَدٌ" کو پڑھا اُس کے پچاس سال کے گناہ محو کر دیئے گئے مگر یہ اسپر کوئی قرض ہو یعنی قرض کا بار معاف نہ ہوگا) - اور جس شخص نے اپنے بستر پر سونے کے ارادہ سے داہنے پہلو پر لیٹ کر قُل ھُوَاللّٰہُ اَحَدٌ کو ایک سو مرتبہ پڑھا - قیامت کا دن آئیگا تو اللہ پاک اُس سے ارشاد کریگا کہ اے میرے بندے تو اپنی اپنی جانب سے جنت میں داخل ہو" - اور طبرانی نے ابن الدیلمی رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے - کہ جس شخص نے قُل ھُوَاللّٰہُ اَحَدٌ" ایک سو مرتبہ نماز یا غیر نماز کی حالت میں پڑھا خدا تعالے اُس کو دوزخ سے

براءت کا فرماں لکھ دیگا۔ اور اسی راوی نے اپنی کتاب الاوسط میں ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس شخص نے دس بار "قُلْ هُوَاللهُ اَحَدٌ" کو پڑھا اُس کے واسطے جنت میں ایک قصر تعمیر ہو گیا اور جس نے بیس[٢٠] مرتبہ پڑھا اُس کے واسطے دو قصر۔ اور جس نے تیس[٣٠] مرتبہ اُس کی قراءت کی اُس کے واسطے تین قصر جنت میں بنا دیئے جاتے ہیں۔ اور اسی راوی نے اپنی کتاب الصغیر میں ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ ہی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص نماز صبح کے بعد بارہ[١٢] مرتبہ "قُلْ هُوَاللهُ اَحَدٌ" کو پڑھتا ہے تو گویا وہ پورا قرآن چار[٤] مرتبہ پڑھ لیتا ہے۔ اور اگر وہ خدا تعالےٰ سے ڈرے بھی تو اُس دن وہ اہل زمین میں سب سے افضل شخص ہوتا ہے +

المعوذتان:- احمد نے عقبہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اُس سے (عقبہ سے) فرمایا۔ کیا میں تجھ کو ایسی سورتیں نہ سکھاؤں جن کا مثل خدا تعالےٰ نے توراۃ۔ زبور۔ انجیل۔ اور فرقان میں سے کسی ایک کتاب میں بھی نازل نہیں کیا ہے؟ عقبہ کہتا ہے میں نے عرض کی بے شک یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یعنی آپ مجھ کو ایسی سورتیں تعلیم دیں۔ رسول پاک صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "قُلْ هُوَاللهُ اَحَدٌ" اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ۔ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ" اور نیز اسی راوی نے ابن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اُس سے فرمایا "کیا میں تجھ کو اُس افضل چیز سے خبردار نہ کروں جس کے ساتھ تعوذ کرنے والے تعوذ کرتے ہیں؟ ابن عامر نے کہا "بے شک" رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا، "قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ۔ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ۔ اور ابو داؤد اور ترمذی نے عبد اللہ بن حبیب سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تو شام اور صبح دونوں وقت تین بار قُلْ هُوَاللهُ اَحَدٌ۔" اور معوذتین پڑھا کر یہ تیرے لئے ہر ایک چیز سے کفایت کریں گی" اور ابن السنی نے عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے نماز جمعہ کے بعد سات مرتبہ قُلْ هُوَاللهُ اَحَدٌ۔ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ۔ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ" کو پڑھ لیا خدا تعالےٰ اُس کو دوسرے جمعہ تک بُرائی سے اپنی پناہ میں رکھے گا" اور اس فصل کے متعلق کچھ اور حدیثیں باقی رہ گئی ہیں جن کو میں نے خواص قرآن کی نوع میں بیان کرنے کے لئے مؤخر کر دیا ہے +

فصل، لیکن وہ طویل حدیث جو کہ ایک ایک سورۃ کر کے فضائل قرآن کے بارہ میں آئی ہے۔ وہ موضوع ہے جیسا کہ حاکم نے کتاب المدخل میں ابی عمار المروزی کیطرف اُس کی سند کر کے روایت کیا ہے کہ ابی عصمۃ سے جو کہ اُس حدیث کا جامع ہے کہا گیا تجھ کو عکرمۃ کے واسطہ سے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے اقوال فضائل قرآن کے بارہ میں ایک ایک سورۃ کر کے کہاں سے مل گئے حالانکہ اصحاب عکرمہ کے پاس اس میں سے ایک روایت بھی نہیں ہے؟" تو ابی عصمۃ نے جواب دیا "میں نے لوگوں کو قرآن سے روگرداں ہو کر ابی حنیفہ رحمۃ اللہ کی فقہ اور ابن اسحاق کے مغازی ہی میں مشغول ہوتے

دیکھ کر بنظر ثواب یہ حدیث وضع کردی ہے۔" اور ابن حبان نے تاریخ الضعفاء کے مقدمہ میں ابن مہدوی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا میں نے میسرۃ بن عبد ربہ سے دریافت کیا کہ تو یہ حدیثیں کہاں سے لایا ہے کہ جو شخص فلاں سورۃ کو پڑھے اُسے فلاں ثواب ملے گا؟ میسرۃ نے جواب دیا کہ میں نے اُن احادیث کو وضع کیا ہے اور اُن سے لوگوں کو قرآن کیطرف رغبت دلاتا ہوں"۔ اور ہم نے مؤمل بن اسمعیل سے یہ روایت پائی ہے کہ اُس نے کہا مجھ سے ایک شیخ نے قرآن کی سورتوں کے فضائل میں ایک ایک سورۃ کر کے ابی بن کعب رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث بیان کی تو اُس نے کہا کہ یہ حدیث اُس سے ایک شخص نے مدائن میں بیان کی تھی اور وہ ابھی زندہ ہے۔ میں اُس راوی کے پاس گیا۔ اور اُس سے دریافت کیا کہ تم سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے کہا واسط میں ایک شیخ ہی اُس نے۔ اور وہ زندہ ہے۔ مَیں اُس کے پاس واسط میں پہنچا اور دریافت کیا کہ تم کو یہ روایت کس سے ملی ہے؟ اُس نے ایک شیخ کا پتا دیا جو کہ بصرہ میں تھا اور میں بصرہ میں جا کر اُس سے بھی ملا۔ اور دریافت کیا کہ اُس سے یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ بصرہ کے شیخ نے مجھ کو پتا دیا کہ اسے یہ روایت مقام عبادان کے ایک شیخ سے ملی ہے۔ اور میں عبادان پہنچکر اُس شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اُس سے میں نے اس روایت کا ماخذ دریافت کیا تو وہ میرا ہاتھ پکڑ کے مجھے ایک مکان کے اندر لے گیا جہاں صوفیوں کی ایک جماعت بیٹھی تھی اور اُن میں ایک شیخ تھا میرے ساتھی نے اُس کیطرف اشارہ کر کے بتایا کہ یہ حدیث اس شیخ سے مجھ کو ملی ہے مَیں نے اُس شیخ سے استفسار کیا کہ یا شیخ آپ سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے جواب دیا اور کسی نے بھی یہ حدیث مجھ کو نہیں سنائی ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ ہم نے لوگوں کو قرآن کیطرف سے بے پروائی کرتے دیکھا۔ اس واسطے ان کے لئے یہ حدیث وضع کردی تا کہ وہ اپنے دل قرآن کیطرف پھیریں"۔ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ بے شک الواحدی مفسر اور اُن تمام اہل تفاسیر نے اس بارہ میں یہ غلطی کی ہے کہ انہوں نے اُس موضوع حدیث کو اپنی تفسیروں میں درج کر دیا ہے"۔

نوع تہتر۔ قرآن کا افضل اور فاضل حصّہ

اِس بارہ میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ آیا قرآن میں کوئی شئے بہ نسبت دوسری شئے کے افضل ہے یا نہیں۔ امام ابوالحسن اشعری۔ قاضی ابوبکر باقلانی۔ اور ابن حبان ممانعت کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ قرآن سب کا سب کلام الٰہی ہے۔ اور اس لئے تا کہ تفضیل کا ماننا مفضل علیہ کے نقص کا دہم نہ دلائے۔ اور مالک سے یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ یحییٰ بن یحییٰ نے کہا۔ قرآن کے بعض حصّہ کی دوسرے بعض حصّہ پر تفضیل خطا ہے۔ اور اسی واسطے امام مالک رہ نے کسی ایک سورۃ کا متعدد مرتبہ اعادہ۔ اور دوسری سورۃ کے بغیر اسی

کی ہر بار بار قرابت مکروہ مانی ہے"۔ اور ابن حبان نے کہا ہے ابی بن کعب رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث میں آیا ہے کہ خدا تعالےٰ نے اُم القرآن کے مانند کوئی سورۃ توراۃ میں نازل کی ہے۔ اور نہ انجیل میں بے شک حق سبحانہ وتعالےٰ وہ ثواب نہ توراۃ کے قاری کو عطا فرماتا ہے۔ اور نہ انجیل کے قاری کو جو ثواب کہ وہ اُم القرآن کے قاری کو عطا فرماتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے اُس سورۃ کو ویسی ہی فضیلت عطا فرمائی ہے جیسی فضیلت کہ اسی امت محمدیہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اس کے سوا اور دوسری امتوں پر مرحمت کی ہے۔ اور اُس نے اِس اُمت کو اپنے کلام کی قراءت کرنے پر وہ بزرگی اور برتری بخشی ہے جو اور دوسری امتوں کو اپنے کلام کی قراءت پر عطا کی ہوئی برتری سے بہت زیادہ ہے"۔ یہی راوی (ابن حبان) یہ بھی کہتا ہے کہ قولہ صلے اللہ علیہ وسلم "أَعْظَمُ سُوْرَةٍ" سے اجر حاصل ہونے کی عظمت اور بہتات مراد ہے۔ یعنی کہ یہ سورہ اجر میں بہت بڑی ہے۔ نہ یہ کہ قرآن کا بعض حصہ بعض اور حصہ سے افضل قرار دینا مراد ہے ✦

اور دوسرے علماء حدیث کے ظاہر مفہوم اور الفاظ کے خیال سے تفضیل کی سمت گئے ہیں۔ ان لوگوں میں سے اسحٰق بن راہویہ ابوبکر بن العربی۔ اور غزالی ہیں۔ اور قرطبی نے کہا ہے کہ بیشک یہ بات یعنی بعض قرآن کی فضیلت بعض دوسرے حصہ پر امر حق ہے۔ اور اُس کو علماء اور متکلمین کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے۔ اور غزالی نے اپنی کتاب جواہر القرآن میں بیان کیا ہے۔ کہ شائد میری بابت تم یہ کہو گے کہ تو نے قرآن کی بعض آیتوں کو بمقابلہ بعض دوسری آیتوں کے اعلےٰ اور افضل کہا ہے حالانکہ یہ کلام سب کا سب کلام الٰہی ہے اور کیونکر ہو سکتا ہے کہ خدائے پاک کا کلام ایک دوسرے سے متفاوت اور اُسکا بعض حصہ بعض دوسرے حصہ سے اشرف ہو؟" تو تم کو معلوم کرنا چاہیے کہ اگر تمہاری بصیرت کا نور آیۃ الکرسی اور آیۃ المداینات۔ اور سورۃ الاخلاص۔ اور سورہ تبت کے مابین فرق کرنے کی جانب تمہیں رہنمائی نہیں کرتا ہے اور تمہارے ذلیل و خوار نفس پر جو کہ تقلید کے دریا میں مستغرق ہے تقلید ہی کا اعتقاد خوشگوار ہے تو ایسی حالت میں تم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی تقلید کرو کیونکہ وہی ہیں جن پر قرآن نازل کیا گیا ہے اور اُنھوں ہی نے فرمایا ہے "یٰسٓ قرآن کا قلب ہے۔ فاتحۃ الکتاب قرآن کی سورتوں میں سب سے بڑھ کر فضیلت والی ہے۔ آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں کی سردار ہے۔ اور قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" ثلث قرآن کی معادل ہوتی ہے۔ اور ایسی حدیثیں جو کہ قرآن کے فضائل۔ اور بعض سورتوں اور آیتوں کے افضلیت کے ساتھ خاص کر دانتے اور اُن کی تلاوت میں ثواب کی کثرت ہونے کے بابت وارد ہوئی ہیں اُن کا شمار نہیں ہو سکتا"۔ الخ ✦

اور ابن الحصار کا قول ہے کہ جو شخص اس بارہ میں باوجود اس کے کہ تفضیل کے متعلق نصوص وارد ہوئی ہیں پھر بھی اختلاف کا نام لے اس کی نسبت سخت تعجب آتا ہے"۔ اور شیخ عزالدین بن عبد السلام نے کہا ہے کہ اللہ ہی کے بارہ میں اللہ تعالےٰ کا کلام بہ نسبت اس کلام کے بلیغ تر ہے جو کہ اُس نے تعالےٰ شانہ اپنی غیر کے بارہ میں فرمایا ہے۔ پس قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" بہ نسبت تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَهَبٍ" کے افضل کلام ہے۔ اور

الجوینی کا قول ہے کہ کلام الٰہی بہ نسبت مخلوق کے کلام کے ابلغ ضرور ہے لیکن کیا یہ کہنا جائز ہو سکتا ہے کہ خدا تعالےٰ کا بعض کلام اُسی کے بعض کلام سے ابلغ ہے؟ ایک گروہ نے اپنی کم نظری کی وجہ سے اس بات کو جائز مانا ہے اور سزاوار یہ ہے کہ تم قولِ قائل "ھٰذَا الْکَلَامُ اَبْلَغُ مِنْ ھٰذَا" کے معنی یوں سمجھو کہ یہ کلام اپنی جگہ پر ایک حُسن اور لطف رکھتا ہے اور وہ کلام اپنی جگہ حُسن و لطف کا جامع ہے مگر اسی کے ساتھ اس دوسرے کلام کا حسن اپنی جگہ پر بہ نسبت اس حُسن کے جو کلام اوّل کو بجائے خود حاصل تھا۔ زیادہ مکمل اور اچھا ہے۔ کیونکہ جس شخص نے قُلْ ھُوَ اللّٰہُ کو تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَھَبٍ سے بلیغ تر بنایا ہے وہ ذکر اللہ اور ابی لہب کے ذکر۔ اور توحید اور کافر کے لئے بددعا کرنے کے مابین مقابلہ کر رہا ہے اور یہ بات صحیح نہیں۔ بلکہ سزاوار یہ ہے کہ کہا جائے تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَھَبٍ" یہ ابی لہب کے حق میں اُس کے نقصان پانے کے لئے بدُعا کی گئی ہے۔ بس کیا کوئی اور بھی بدُعائے خسران کی عبارت اس عبارت سے بڑھ کر اور عمدہ پائی جاتی ہے؟ اور اسی طرح قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ" کہ توحید کے باب میں اُس سے بڑھ کر وحدانیت پر دلالت کرنے والی عبارت نہ پائی جا سکے گی۔ اس لئے عالم آدمی جس وقت بددعاء کے باب میں تَبَّتْ کو اور توحید کے باب میں قُلْ ھُوَ اللّٰہُ کو دیکھے گا تو اُس کے لئے کبھی یہ کہنا ممکن نہ ہوگا کہ ان میں سے ایک بہ نسبت دوسرے کے بلیغ تر ہے"۔ الخ۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس بارہ میں لوگوں کے مختلف اقوال آئے ہیں۔ کوئی تو یہ کہتا ہے کہ فضیلت اُس اجر کی عظمت اور زیادتی ثواب کیطرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعلےٰ درجہ کے اوصاف کے ورود کے وقت انتقالات نفس۔ خشیتِ نفس۔ اور اُس کے غور و فکر کے مطابق ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ وہ فضیلت لفظ کی ذات کیطرف راجع ہوتی ہے۔ اور یہ کہ قولہ تعالےٰ وَاِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ۔ الآیۃ۔ آیۃ الکرسی۔ سورۃ الحشر کا آخر اور سورۃ الاخلاص۔ جن وحدانیت باری تعالےٰ اور اس کی صفات پر متضمن ہیں وہ مثلاً تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَھَبٍ" ہیں اور اس کے مثل دوسری آیتوں یا سورتوں میں موجود نہیں ہے۔ لہٰذا تفصیل کا ہونا صرف عجیب معانی اور اُن کی کثرت پر منحصر ہے"۔ اور حلیمی نے کہا ہے اور اُس کے اس قول کو بیہقی نے نقل کیا ہے کہ تفضیل کے معنی کئی چیزوں کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ از انجملہ ایک امر یہ ہے کہ پہلی آیت پر عمل کرنا بہ نسبت دوسری آیت پر عمل کرنے کے اولیٰ اور لوگوں پر بہت زیادہ عائد ہونے والا ہو۔ اور اس اعتبار پر کہا جاتا ہے کہ امر۔ نہی وعد اور وعید کی آیت قصص کی آیات سے اچھی ہوتی ہے کیونکہ اِن آیتوں سے محض امر۔ نہی۔ انذار۔ اور تبشیر کی تاکید مراد لی گئی ہے اور لوگوں کو ان امور سے استغنا حاصل نہیں ہوتا حالانکہ وہ بعض اوقات قصص سے مستغنی ہوتے ہیں اس لئے جو چیز کہ اُن پر بہت زائد عائد ہونے والی۔ اور اُن کے حق میں بہت نافع ہونے کے لحاظ سے اصول کی قائم مقام تھی وہ بہ نسبت اُس چیز کے جو کسی ضروری امر کے تابع بنائی گئی ہے بہرحال اچھی اور مناسب تھی۔

اور دوسرا امر یہ ہے کہ کہا جائے جو آیتیں اسماء اللہ تعالےٰ کے گنانے اور اس کے صفات کے بیان

ــــــــــ

ے یہ کلام بہ نسبت اس کلام کے بلیغ تر ہے۔

اور اُس کی عظمت پر دلالت کرنے پر یوں مشتمل ہیں کہ اُن کے مُخبرات جن امور کی اُنھوں نے خبر دی ہے اقدر و منزلت میں بہت بلند و برتر ہیں وہی افضل ہیں۔ اور تیسرے یہ کہ کہا جائے کسی سورۃ کا دوسری سورۃ سے یا کسی آیت کا دوسری آیت سے اچھا ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ قاری کو اُس کے پڑھنے سے ثواب آجل کے علاوہ کو عاجل فائدہ بھی ملتا ہے۔ اور وہ اُس کی تلاوت کے ذریعہ سے کوئی عبادت ادا کرتا ہے۔ مثلاً آیۃ الکرسی کی قراءت اور اخلاص اور معوذتین کی قراءت کہ اِن کا قاری ان کے پڑھنے سے تعجیل توڑنے کی چیزوں سے احتراز۔ اور خدا تعالےٰ کے ساتھ اعتصام حاصل کرتا۔ اور پھر ان کی تلاوت سے عبادت الٰہی بھی ادا کرتا ہے۔ کیونکہ ان سورتوں میں خدا تعالےٰ کا ذکر اُس کی برتر صفات کے ساتھ بہ سبیل اُس کا اعتقاد کرنے کے موجود ہے۔ اور اُس ذکر کی فضیلت اور برکت سے نفس کو سکون حاصل ہوتا ہے +

پس بہر حال آیاتِ حکم کی نفس تلاوت ہی سے کسی حکم کی اقامت (قائم کیا جانا) واقع نہیں ہوتی بلکہ اُس کی تلاوت سے محض حکم کا علم وقوع میں آتا ہے۔ پھر اگر فی الجملہ یہ کہا جائے کہ قرآن۔ توراۃ۔ انجیل۔ اور زبور سے اس معنی کر کے اچھا ہے کہ اُس کے ساتھ تلاوت اور عمل دونوں باتوں سے تعبد واقع ہوا کرتا ہے اور دیگر کتب مذکورہ میں یہ صفت نہیں ہے۔ اور ثواب کا حصول بحسب قراءت اسی قرآن کے ہے نہ بحسب قراءت اُن کتب کے۔ یا یہ کہ قرآن اعجاز کی حیثیت سے نبی مبعوث صلے اللہ علیہ وسلم کی حجت ہے اور وہ کتابیں نہ خود حُجت تھیں اور نہ اُن انبیاء علیہم السلام ہی کے لئے حُجت تھیں۔ بلکہ وہ صرف اُن کی دعوت تھیں۔ اور اُن کی حجتیں ان کتابوں کے سوا دوسرے امور تھے۔ اور یہ قول بھی اوپر گزرے ہوئے قول کا نظیر ہوگا۔ اور کبھی ایک سورۃ کا دوسری سورت سے افضل ہونا اس لئے کہا جاتا ہے کہ اللہ پاک نے اُس افضل سورۃ کی قراءت کو وہ مرتبہ دیا ہے جو کہ اس کے ماسوا سورتوں کے دوچند اور سہ چند یا اس سے زائد مرتبہ تک قراءت کرنے کے مُعادل ہوتا ہے۔ اور اُس کو اس قدر ثواب کی موجب قرار دیا ہے جو کہ دوسری سورت کی قراءت سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ معنی جس کی وجہ سے اُس سورۃ کو اس مقدار تک پہنچایا گیا ہے ہم پر عیاں نہ ہوتے ہوں۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح ایک دن کو دوسرے ایام سے اور ایک ماہ کو دوسرے مہینے سے اس معنی کر کے افضل کہا جاتا ہے کہ اُس دن یا مہینہ میں عبادت کرنا اُس کے علاوہ دوسرے دن یا ماہ میں عبادت کرنے پر افضل ہے۔ اور اُس دن یا اُس مہینہ میں گناہ کا مرتکب ہونا بہ نسبت اور ایام اور مہینوں کے گناہ کی زیادتی اور عظمت کا موجب ہے۔ یا جس طرح پر کہ (سرزمین) حرم کو (سرزمین) حل سے افضل کہنے کا یہ باعث ہے کہ حرم کی حدود میں وہ مناسک ادا کئے جاتے ہیں جو اُس کے سوا دوسری جگہوں میں ادا نہیں ہوتے اور حدود حرم میں نماز پڑھنے کا ثواب دوسری جگہوں سے اضعاف مضاعف ملا کرتا ہے۔ الخ اور ابن التین نے کہا ہے بخاری رح کی حدیث میں آیا ہے کہ میں تجھ کو ایک ایسی سورۃ تعلیم کرونگا جو کہ تمام سورتوں سے اعظم ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس سورۃ کا ثواب دوسری سورتوں کے ثواب سے نہایت عظیم ہے۔ اور کسی دوسرے

شخص نے کہا ہے کہ وہ سورت تمام سورتوں سے اعظم اس لئے ہوئی کہ اُس نے تمام مقاصد قرآن کو اپنے اندر جمع کرلیا ہے اور اسی واسطے اُس کا نام اُمّ القرآن رکھا گیا"۔ حسن بصری رہ نے کہا ہے "بے شک اللہ پاک نے سابقہ کتابوں کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے ہیں اور پھر قرآن کے علوم کو سورۃ الفاتحہ میں بھر دیا ہے۔ لہٰذا جو شخص اس سورۃ کی تفسیر معلوم کرلے گا وہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیر کا عالم ہوگا۔ اس روایت کی تخریج بیہقی نے کی ہے۔ سورۃ الفاتحہ کے علوم قرآن پر مشتمل ہونے کا بیان زمخشری نے یہ قرار دیا ہے کہ وہ سورۃ خدا تعالیٰ کی اُس کے لائق ثنا۔ تعبد۔ نہی۔ وعد۔ اور وعید۔ ان سب امور پر مشتمل ہے۔ اور قرآن کی آئتیں ان امور میں سے کسی نہ کسی ایک امر سے کبھی خالی نہیں ہوتیں"۔ اور امام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ "تمام قرآن سے صرف چار اُمور کی تقریر قرار دینا اور ثابت کرنا مقصود ہے (۱) الٰہیات (۲) معاد (۳) نبوات۔ اور (۴) خدا تعالیٰ کے لئے قضا اور قدر کا ثابت کرنا۔ لہٰذا قولہ تعالیٰ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ "الٰہیات پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالیٰ مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ" معاد پر دال ہے۔ قولہ تعالیٰ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ"۔ جبر کی نفی اور اس بات کے ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے کہ بے شک تمام باتیں خدا تعالیٰ کی قضا اور قدر ہی سے ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ " اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" تا آخر سورہ قضاء الٰہی کے اثبات اور نبوتوں پر دلالت کرتا ہے۔ پس جب کہ قرآن کا سب سے بڑا مقصد یہی چاروں مطالب ہیں اور یہ سورۃ اُنپر بخوبی شامل ہے۔ لہٰذا اس کا نام اُمّ القرآن رکھا گیا۔ اور قاضی بیضاوی نے کہا ہے کہ یہ سورۃ ایسی نظری حکمتوں اور عملی حکموں پر مشتمل ہے جو کہ طریق مستقیم پر چلنا اور سعید لوگوں کے مراتب اور بدبختوں کے منازل پر اطلاع پانا ہے"۔ اور طیبی کا بیان ہے کہ یہ سورۃ اُن علوم کی چار انواع پر مشتمل ہے جو علوم کہ دین کے مناط ہیں۔ از انجملہ ایک علم الاصول اور اللہ تعالیٰ اور اُس کی صفات کی معرفت کی معاقدت ہے اور اسی کیطرف قولہ تعالیٰ " اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے اور نبوت کی معرفت اور قولہ تعالیٰ " اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ" سے یہی مراد ہے۔ اور معاد کی معرفت جس کیطرف قولہ تعالیٰ " مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ دوسرا علم فروعات کا علم ہے اور اس کی بنیاد عبادات ہیں۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ " اِیَّاکَ نَعْبُدُ" سے یہی امر مقصود ہے۔ تیسرا علم اُن چیزوں کا جاننا ہے جن کے ذریعہ سے کمال کا حصول ہوتا ہے اور وہ علم اخلاق ہے۔ پھر علم اخلاق کا بزرگترین شعبہ یہ ہے کہ انسان دربار خداوندی تک پہنچ جائے اور خدائے واحد و یکتا کے حضور میں پناہ لے۔ اُس کے راستہ کا سالک بنے اور سلوک میں استقامت برتے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ " وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" سے اسی بات کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ اور چوتھا علم قصص اور اگلی قوموں اور اگلے زمانوں کی خبروں کا علم ہے یعنی یہ معلوم کرنا کہ ان میں سے کون لوگ سعید ہوئے اور کون لوگ شقی تھے۔ پھر اُن کی تواریخ کے ساتھ نیکوکاروں کو عمدہ وعدے دینے۔ اور بدکاروں کو سزا کی دھمکیاں سنانے کی جن باتوں کا تعلق ہے اُن کا بھی معلوم کرنا

ضروری ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ" سے یہی امر مراد ہے اور غزالی نے کہا ہے "قرآن کے مقاصد چھ ہیں تین مقصد مہمتہ ہیں۔ اور تین مقصد متمتہ۔ پہلی قسم کے تین مقصد یہ ہیں۔ ایک مدعو الیہ کی تعریف جیسا کہ سورۃ کے صدر (آغاز) کے ساتھ اُس کیطرف اشارہ ہوا ہے۔ دوسرے صراط مستقیم کی تعریف اور اس کی بھی اُس میں تصریح کردی گئی ہے۔ اور تیسرے خدا تعالےٰ کیطرف واپس جانے کے وقت جو حال ہوگا اُس کی تعریف اور وہی حال آخرت کے نام سے موسوم ہے جیسا کہ اس کیطرف مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ "سے اشارہ ہوا ہے۔ اور دوسری قسم کے تین مقاصد یعنی متمتہ یہ ہیں (۱) مطیع لوگوں کے احوال کی تعریف جیسا کہ اُس کی جانب قولہ تعالےٰ "اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے (۲) جاحد (انکار کرنے والے) لوگوں کے اقوال کی حکایت۔ اور اس کیطرف اَلْمَغْضُوْبُ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ اور (۳) راستہ کی منزلوں کی تعریف جیسا کہ قولہ تعالےٰ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" سے اس کیطرف اشارہ ہوا ہے۔ الخ۔ اور یہ بات اُس کے دوسری حدیث میں دو ثلث قرآن کے مُعادِل ہونے کے وصف کی کچھ بھی منافی نہیں پڑتی ہے۔ اس لئے کہ بعض علماء نے اس کی توجیہ یوں کردی ہے کہ قرآن عظیم کی دلالتیں بالمطابقت ہوا کرتی ہیں۔ یا بالتضمن یا بالالتزام بغیر مطابقت کے۔ اور یہ سورۃ تمام مقاصد قرآن پر تضمن والتزام کے ساتھ بغیر مطابقت کے دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا یہ دونوں دلالتیں منجملہ تین دلالتوں کے دو ثلث ہیں۔ پس یہ سورۃ دو ثلث قرآن کے برابر ہوگئی"۔ اس بات کو زرکشی نے شرح التنبیہ میں ذکر کیا ہے اور ناصر الدین بن المبلیق نے کہا ہے کہ اور حقوق کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) اللہ کا حق اپنے بندوں پر۔ (۲) بندوں کا حق اپنے اللہ پر۔ اور (۳) بعض بندوں کا دوسرے بندوں پر باہمی حق۔ اور سورۃ الفاتحہ صریحی طور پر دونوں پہلے حقوق پر مشتمل ہے اس لئے اُس کا اپنے صریح مفہوم کے ساتھ دو ثلث ہونا ایک مناسب امر ہے۔ اور اس بات کی شاہد یہ حدیث قدسی ہے کہ اللہ پاک نے اپنے رسول ﷺ کی زبانی ارشاد کیا "میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے مابین دو نصف کرکے تقسیم کردیا ہے"۔ اور میں کہتا ہوں کہ سورۃ الفاتحہ کے اعظم السُّوَر ہونے اور اُس دوسری حدیث کے مابین جو کہ سورۃ البقرۃ کو سب سورتوں میں عظیم تر قرار دیتی ہے کوئی منافی نہیں اس لئے کہ اُس حدیث سے وہ سورتیں مراد ہیں جو کہ سورۃ الفاتحہ کے ماسوا ہیں اور اُن میں احکام کی تفصیل آئی ہے۔ اور مثالیں دی گئی ہیں۔ اور حجتیں قایم کی گئی ہیں۔ اس لئے کہ جن باتوں پر سورۃ البقرۃ مشتمل ہے اُنپر اور کوئی سورۃ مشتمل نہیں پائی جاتی۔ اور یہی وجہ ہے کہ سورۃ البقرۃ کا نام فسطاط القرآن رکھا گیا ہے ابن العربی نے اس کے احکام کے بیان میں کہا ہے کہ "میں نے اپنے کسی شیخ سے یہ بات سنی ہے کہ سورۃ البقرۃ میں ایک ہزار امر۔ ایک ہزار نہی۔ ایک ہزار حکم۔ اور ایک ہزار خبریں ہیں۔ اور اُس کی عظیم الشان فقہی کی وجہ سے ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے آٹھ سال تک کی مدت اُسی کی تعلیم دینے پر قایم رہنے میں صرف کی ہے۔ اس روایت کو مالکؒ نے اپنے موطا میں بیان کیا ہے۔ اور

ابن العربی نے یہ بھی کہا ہے کہ "آیۃ الکرسی کے اعظم الآیات ہونے کی صرف یہ وجہ ہے کہ اُس کا مقتضی نہائت عظیم الشان ہے اور ایک چیز کا شرف یا اُس کے ذاتی شرف پر منحصر ہوتا ہے۔ یا اُس کے مقتضا اور متعلقات کے شرف کے لحاظ سے ہؤا کرتا ہے۔ اور آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں میں وہی مرتبہ رکھتی ہے جو کہ سورۃ الاخلاص کو اُس کی سورتوں میں حاصل ہے۔ مگر یہ کہ سورۃ الاخلاص دو وجہوں کے ساتھ آیۃ الکرسی پر فضیلت رکھتی ہے۔ وجہ اوّل یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص سورۃ ہے اور آیۃ الکرسی صرف آیت اور سورۃ کا مرتبہ بڑھا ہوا ہے اس لئے کہ تحدی کا وقوع سورۃ ہی کے ساتھ ہؤا ہے۔ لہٰذا وہ آیۃ سے بہر حال افضل ہے جس کے ساتھ تحدی کا وقوع نہیں ہؤا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص نے توحید کا اقتضا پندرہ حرفوں میں کیا ہے۔ اور آیۃ الکرسی نے توحید کا اقتضاء پچاس حرفوں میں کیا ہے۔ لہٰذا قدرت اعجاز یہیں سے عیاں ہوگئی کہ جو معنی پچاس حرفوں میں تعبیر کئے گئے تھے پھر وہی معنی پندرہ حروف میں ادا ہو گئے اور یہی امر قدرت کی بڑائی اور وحدانیت کے ساتھ منفرد ہونے کا بیان ہے۔" اور ابن المنیر نے کہا ہے کہ آیۃ الکرسی میں اس قدر اسمائے باری تعالے شامل ہیں جو دوسری کسی آیت میں ہرگز نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیۃ الکرسی میں سترہ جگہیں ایسی ہیں جہاں اللہ تعالے کا اسم پاک آیا ہے بعض مواضع میں ظاہر اور بعض میں مستکن (در پردہ) اور وہ مواضع یہ ہیں:- ظاہر- اَللّٰهُ هُوَالْحَیُّ الْقَیُّوْمُ - ضمیر- لَا تَاْخُذُهٗ - لَهٗ - عِنْدَهٗ - بِاِذْنِهٖ - یَعْلَمُ - عِلْمِهٖ - شَآءَ - كُرْسِیُّهٗ - اور یَئُوْدُهٗ - اور حِفْظُهُمَا کی وہ ضمیر مستتر جو کہ مصدر کی فاعل ہے - اور وَهُوَالْعَلِیُّ - الْعَظِیْمُ" اور اگر تم اُن ضمائر کا بھی شمار کرو جن کا احتمال اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ - اَلْعَلِیُّ - اور اَلْعَظِیْمُ میں پایا جاتا ہے - اور ایک اعراب کے اعتبار پر اَلْحَیُّ سے قبل کی ضمیر مقدر کو بھی گنتی میں لے لو تو اس حساب سے سب بائیس ضمیریں ہو جاتی ہے۔

اور غزالی نے کہا ہے "آیۃ الکرسی کے تمام آیتوں کی سردار ہونے کی محض یہ وجہ ہے۔ کہ وہ فقط اللہ تعالے کی ذات - صفات - اور افعال پر مشتمل ہے - اور اُس میں اس کے سوا کوئی اور بات نہیں ہے۔ اور اسی بات کی معرفت علوم میں انتہائی حد اور غایت ہے اور اس کے ماسوا جتنی باتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں - اور سید اُس متبوع کا نام ہے جو کہ مقدم ہوتا ہے - چنانچہ حق سبحانہ و تعالے کا قول "اَللّٰهُ" ذات کی طرف اشارہ ہے "لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ" توحید ذات کی جانب اشارہ ہے۔ "اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" ذات کی صفت اور اُس کے جلال کی طرف اشارہ ہے کیونکہ قیّوم کے معنی ہیں وہ ذات جو کہ قائم بنفسہ ہوتی ہے - اور اُس کے غیر اُسی کے ساتھ قائم ہوا کرتے ہیں - اور یہ بات جلال اور عظمت کی غایت ہے "لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ" اُسی ذات کی تنزیہ اور اُن حوادث کے اوصاف سے اس کی تقدیس ہے جن کا وقوع اُس پر محال سمجھا جاتا ہے - اور محال سمجھی جانے والی باتوں یا وصفوں سے ذات واجب تعالے کی پاکی ظاہر کرنا یہ معرفت کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ "لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ" تمام افعال کی طرف اشارہ ہے

اور اس بات کی طرف بھی کہ وہ سب افعال اُسی ذات سے پیدا ہونے اور اسی کی جانب راجع ہوا کرتے ہیں۔ "مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ" اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ وہ ذات پاک مُلک حکم اور امر کے ساتھ منفرد ہے۔ اور یہ کہ جو شخص شفاعت کا مالک ہوتا ہے وہ اُسی ذات پاک کے اُس کو مرتبہ شفاعت کا اعزاز عطا کرنے اور شفاعت کا حکم دینے کے سبب سے اس کا مالک ہوا کرتا ہے۔ اور یہ بات اس ذات پاک سے حکم اور امر کے بارہ میں شرکت کی نفی کرتی ہے۔ "يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ تاقولہ تعالٰے وو شَاءَ" صفت علم بعض معلومات کی تفضیل۔ اور ایسے الفراد بالعلم کی جانب اشارہ ہے کہ اُس کے غیر کو کسی طرح کا علم حاصل ہی نہیں مگر وہ علم جو کہ اُس ذات پاک نے کسیکو تقدیر اپنی مشیت اور ارادہ کے عطا فرمایا ہے۔ "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ" اس ذات اقدس کے ملک کی عظمت اور اُس کے کمال قدرت کی جانب اشارہ ہے۔ "وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا" صفت قدرت اُس کے کمال اور اُسکے ضعف اور نقصان سے تنزیہ کی طرف اشارہ ہے "وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ" اس سے صفات کی دو نہایت عظیم الشان اصلوں کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ پس جب کہ تم اُن معانی پر غور کرو گے اور پھر اُن کو بنظر تامل دیکھو گے اور اس کے بعد قرآن کی ساری آیتوں کی تلاوت بھی کرو گے تو ان سب باتوں کو کسی ایک آیت میں مجموعی طور سے ہرگز موجود نہ پاؤ گے۔ کیونکہ آیت کریمہ "شَهِدَ اللّٰهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ۔ الآیہ" میں بجز توحید کے اور کوئی بات نہیں ہے۔ سورۃ الاخلاص میں بھی محض توحید اور تقدیس ہی ہے۔ اور قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ۔ الآیہ میں افعال ہیں اور سورۃ الفاتحہ میں اگرچہ یہ تینوں باتیں موجود ہیں لیکن اُن کی تشریح نہیں کی گئی ہے بلکہ وہ رمز کے انداز پر وارد کی گئی ہیں۔ مگر آیۃ الکرسی میں ہر سہ امور ایک جا اور تشریح کے ساتھ آئے ہیں۔ اور اسی کے قریب قریب ان باتوں کو باہم جمع کر لینے میں سورۃ الحشر کا اخیر اور سورۃ الحدید کا آغاز بھی ہے مگر بات یہ ہے کہ وہ دونوں متعدد آیتیں ہیں۔ اور آیۃ الکرسی صرف ایک ہی آیت ہے۔ لہذا جس وقت تم آیۃ الکرسی کو اُن آیات میں سے کسی ایک سلسلہ آیات کے ساتھ مقابلہ کر کے دیکھو گے تو آیۃ الکرسی ہی کو تمام مقاصد کی پوری طرح پر اور بہت زیادہ جمع کرنے والی پاؤ گے۔ اور اسی وجہ سے وہ سب آیتوں پر سیادت (سرداری) کی مستحق ہوئی ہے اور کیوں نہ ہو اس لئے کہ اُس میں "الْحَيُّ الْقَيُّومُ" کیسا موجود ہے جو کہ اسم اعظم ہے۔ اور یہ بات حدیث سے ثابت ہے۔" انتھی کلام الغزالی۔ اور پھر اُنہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الفاتحہ کے بارہ میں **افضل** اور آیۃ الکرسی کے حق میں **سیّدہ** اس لئے کہا ہے کہ اس میں ایک راز ہے۔ اور وہ راز یہ ہے کہ فضل کے اقسام اور اُس کی بکثرت انواع کی جامع چیز کا نام **افضل** رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ فضل کے معنی ہیں زیادتی۔ اور افضل کے معنی ہیں زیادہ تر اور سؤدد (سرداری) اُس معنی شرف کے رسوخ کا نام ہے جو کہ متبوع بننے کا مقتضی اور تابع ہونے

سے احتراز کرنے والا ہے۔ اور سورۃ الفاتحہ بکثرت معنوں اور مختلف معارف پر تنبیہ کرنے کی متضمن ہے اس واسطے وہ افضل ہوئی۔ اور آیۃ الکرسی کا شمول اُس عظیم القدر معرفت پر ہے جو کہ مقصود اصلی اور اس طرح کی متبوع ہے کہ تمام معارف اُس کے تابع ہو کر آتے ہیں۔ لہذا اسکو سیّد (سردار) کا نام ملنا لائق تر تھا۔ پھر انہی نے اس حدیث کے بارہ میں کہ "یٰسٓ" قرآن کا قلب ہے" یوں کہا ہے کہ ایمان کی صحت حشر اور نشر کے اعتراف پر موقوف ہے۔ اور یہ بات اس سورۃ میں بلیغ ترین وجہ کے ساتھ مقرر ہوئی ہے اس لئے یہ سورۃ قرآن کا قلب قرار دی گئی ہے۔ اور امام فخر الدین رازی نے اس قول کو بہت اچھا مانا ہے اور نسفی نے کہا ہے کہ یہاں پر یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ اس سورۃ میں بجز اصول ثلاثہ یعنی وحدانیت۔ رسالت اور حشر کی تقریر کے اور کوئی بات نہیں ہے اور یہی وہ مقدار ہے جس کا تعلق قلب اور دل کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ باتیں جو کہ زبان اور ارکان (اعمال) سے تعلق رکھتی ہیں اُن کا بیان اس سورۃ کے علاوہ اور سورتوں میں آیا ہے۔ غرضکہ یٰسٓ میں اعمال قلب ہی کے مذکور ہونے اور کسی دوسری بات کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس کا نام قلب قرآن رکھا۔ اور اسی سبب سے جان کنی کے وقت اُس کے پڑھنے کا حکم دیا۔ کیونکہ اُس وقت میں زبان کی قوت کمزور ہو جاتی ہے اور اعضاء ساقط ہو جایا کرتے ہیں۔ لیکن قلب خدا تعالےٰ کی طرف متوجہ اور اُس کے ماسوا سے برگشتہ ہوا کرتا ہے اور اسی مناسبت سے ایسے وقت میں یہ سورۃ پڑھی جاتی ہے تاکہ انسان کے قلب کی قوت زائد ہو جائے۔ اور اُس کی تصدیق اُصول ثلاثہ کے ساتھ بڑھ جائے" الخ +

سُورۃ الاخلاص کے ثُلثِ قرآن کی مُعادِل ہونے کے معنی میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ "گویا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کو اس سورۃ کی اتنی تکرار کرتے سُنا جتنی تکرار کہ ایک ثلث قرآن پڑھنے والا شخص کرتا ہے"۔ اور اسی اعتبار پر اُس کے ثلث قرآن ہونے کا جواب دیا ہے مگر اس جواب میں ظاہر حدیث سے بُعد پایا جاتا ہے۔ اور اس کے علاوہ حدیث کے تمام طریقے اس کی تردید بھی کرتے ہیں۔ دوسرا قول ہے کہ "اخلاص کو ثلث قرآن اس لئے کہا گیا ہے کہ قرآن کا شمول قصص۔ شرائع۔ اور صفات پر ہے۔ اور سورۃ الاخلاص از سرتاپا صفات باری تعالےٰ سے مملو بلکہ بالکل صفات ہی ہے۔ لہذا اس اعتبار سے وہ ایک ثلث قرآن کے برابر ہوئی۔ اور امام غزالی نے جواہر القرآن میں بیان کیا ہے کہ "قرآن کے مُہتم معارف تین ہیں۔ توحید کی معرفت۔ صِرَاطُ المُستَقِیم کی معرفت۔ اور آخرت کی معرفت۔ اور سورۃ الاخلاص توحید کی معرفت پر مشتمل ہے اس لئے وہ ایک ثلث ہوئی۔ اور غزالی ہی نے حسب بیان رازی کے یہ بھی کہا ہے کہ "قرآن خدا تعالےٰ کے وجود۔ اُس کی وحدانیت۔ اور اُس کی صفات پر قاطع دلیلیں پیش کرنے پر مشتمل ہے۔ اور اُس کی صفتیں یا تو حقیقی صفتیں ہیں۔ یا فعل کی صفتیں۔ اور یا حکم کی صفتیں غرضکہ یہ تین امور ہیں۔ اور سُورَۃُ الاخلاص خدا تعالےٰ کی حقیقی صفتوں پر مشتمل ہے اس لئے وہ

ثلثِ قرآن قرآن ہے +

اَلجُوینی کہتا ہے "قرآن میں جو مطالب ہیں اُن میں سے بیشتر یہی اصول ثلاثہ ہیں جن کے حصول سے ہی اسلام کی صحت اور ایمان کا حصول ہوتا ہے۔ اور وہ اصول یہ ہیں۔ خدا تعالےٰ کی معرفت۔ اُس کے رسول کی صداقت کا اعتراف۔ اور یہ اعتقاد کہ قیامت کے دن اللہ پاک کے روبرو کھڑے ہو کر حسابِ اعمال دینا ہوگا۔ پس جس شخص نے یہ بات جان لی کہ اللہ بے شک واحد ہے۔ اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم سچے ہیں۔ اور قیامت ضرور آنے والی ہے تو وہ شخص سچا مومن ہو گیا۔ اور جو شخص ان میں سے کسی چیز کا بھی منکر ہے وہ قطعی کافر ہے۔ اور یہ سورۃ (الاخلاص) اصلِ اول یعنی اقرار توحید باری تعالےٰ کا فائدہ دیتی ہے۔ پس وہ اس وجہ سے ثلثِ قرآن ہے +

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ "قرآن کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر۔ (۲) انشاء۔ اور خبر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ خالق نے اپنی ہی خبر دی ہو۔ اور دوسری یہ کہ مخلوق کی نسبت خبر دی گئی ہو۔ پس یہ سب تین ثلث ہوئے۔ اور سُورَۃ الاِخلاص نے خالق تعالےٰ کی نسبت خالص طور پر خبر دی ہے۔ لہٰذا وہ اس اعتبار سے ایک ثلث قرآن ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ سُورَۃ الاِخلاص ثواب میں ثلثِ قرآن کے معادل ہوتی ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس کی شہادت حدیث کے ظاہرِ الفاظ اور مفہوم سے بھی ملتی ہے۔ اور سورۃ زلزلہ۔ النصر۔ اور الکافرون کے فضائل میں بھی حدیثیں وارد ہوئی ہیں اُن کے ظاہر سے بھی یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن ابن عقیل نے اس مذکورہ بالا توجیہ کو ضعیف قرار دیا۔ اور کہا ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہے کہ "جو شخص قرآن کی قراءت کریگا اُسے ہر ایک حرف کے معاوضہ میں دس نیکیاں ملیں گی"۔ اور اسی سبب سے سورۃ الاِخلاص کے بارہ میں یہ معنی لینا جائز نہیں ہوسکتا کہ اُس کے قاری کو ثلثِ قرآن کی قراءت کا اَجر حاصل ہوگا۔ اور ابن عبد البر نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں کلام کرنے سے سکوت ہی افضل اور اسلم ہے۔ اور پھر اُس نے اسحٰق بن منصور کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ اسحٰق نے کہا "میں نے امام احمد بن حنبل رح سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے قول "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْاٰنِ" کی وجہ کیا ہے؟ مگر انہوں نے مجھ سے اس بارہ میں کچھ نہیں بتایا"۔ اور مجھ سے اسحٰق بن راہویہ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں۔ جب کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے کلام کو تمام کلاموں پر فضیلت دی تھی تو اُس نے اپنے کلام کے بعض حصہ کو بھی ثواب میں فضیلت عطا کی تاکہ لوگ اس کی قراءت زیادہ کریں۔ اور اُن کو اُس کی تعلیم پر برانگیختہ کیا جائے۔ اور اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جو شخص "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" کو تین مرتبہ پڑھ لیتا ہے وہ اس آدمی کے مانند ہو جاتا ہے جس نے پورے قرآن کی قراءت کی ہو۔ اس لئے کہ یہ بات تو جب بھی ٹھیک نہیں۔ تا وقتیکہ جب کہ کوئی اس سورۃ کو دو سو مرتبہ پڑھے +

اور ابن عبد البر نے کہا ہے کہ دیکھو ان دونوں مذکورہ بالا فن حدیث کے اماموں نے اس مسئلہ میں کوئی مناسب اور فیصلہ کن بات نہیں فرمائی۔ بلکہ وہ خاموش ہو رہے ہے۔ لہذا ہمیں بھی خاموش رہنا مناسب ہے۔ اور اُس حدیث کے بارہ میں جو کہ سورۃ الزلزلہ کو نصف قرآن بیان کرتی ہے یہ توجیہ کی ہے کہ قرآن شریف کے احکام دنیاوی حکموں اور احکام آخرت کی دو قسموں پر منقسم ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اس سورۃ کا شمول تمام احکام آخرت پر اجمالاً ہے۔ اس واسطے اس کو نصف قرآن کہا گیا۔ اور یہ سورۃ القارعہ کی سورۃ پر بوجھوں کے باہر نکال دینے اور خبروں کے بیان کرنے کا ذکر فرمانے میں بڑھ گئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر دوسری حدیث میں سورۃ الزلزلہ کو ربع قرآن کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا ہے؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت کردہ حدیث کے لحاظ سے بعث (مرنے کے بعد دوبارہ زندگی پانے) پر ایمان لانا مکمل ایمان کا ایک چہارم حصہ ہے۔ اور وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی بندہ اُس وقت تک صاحب ایمان نہیں ہوتا جب تک کہ وہ چار باتوں پر ایمان نہ لائے۔ ایک اس بات کی گواہی دے کہ خدا تعالےٰ کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں ہے۔ دوسرے میری نسبت یہ اقرار کرے کہ میں خدا تعالےٰ کا رسول ہوں۔ اور خدا تعالےٰ نے مجھ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے۔ تیسرے موت پر ایمان لائے۔ اور چوتھے موت کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے پر۔ اور قدر پر ایمان لائے۔ پس دیکھو کہ اس حدیث نے بعث پر ایمان لانے کا اقتضا کیا ہے۔ اور اسی بات کو یہ سورۃ اُس ایمان کامل کا ایک چہارم قرار دیتی ہے جس کی طرف قرآن کریم مخلوق کو بلاتا ہے اور نیز اُسی راوی نے سورۃ الھاکم کے ایک ہزار آیتوں کے معادل ہونے کے راز میں کہا ہے کہ قرآن چھ ہزار دو سو آیتوں سے کسر زائد ہے۔ لہذا جب ہم کسر کو ترک کر دیں تو ایک ہزار کی تعداد قرآن کا چھٹا حصہ ہوگی۔

اور امام غزالی کے حسب بیان قرآن کے مقاصد چھ ہیں تین مُہمہ اور تین مُتمہ۔ اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ اُن میں سے ایک مقصد آخرت کی معرفت ہے جس پر یہ سورۃ مشتمل ہے۔ لہذا یہ سورۃ مقاصد قرآن کے چھٹے حصہ پر شامل ہوئی مگر اس معنی کی تعبیر ہزار آیتوں کے لفظ سے کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ اَفخم۔ اَجل۔ اور بھاری بھرکم معلوم ہوتی ہے کہ محض سُدس قرآن کہہ دیا جائے۔ اور اسی راوی نے سُوْرَۃُ الْکَافِرُوْنَ کے رُبع قرآن۔ اور سُوْرَۃُ الْاِخْلَاص کے ثُلث قرآن ہونے کے راز میں (باوجود اسکے کہ ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا نام الاخلاص ہی کیا جاتا ہے۔ یہ بیان کیا ہے۔ کہ سُوْرَۃُ الْاِخْلَاص جسقدر صفات الٰہی پر شامل ہے اتنے صفات سُوْرَۃُ الْکَافِرُوْنَ میں نہیں ہیں۔ اور یہ بات بھی ہے کہ توحید نام ہے معبود کی الٰہیت کے ثابت کرنے اور اُس کی تقدیس اور اُس کے ماسوا کی الٰہیت کی نفی کا۔ اور سُوْرَۃُ الْاِخْلَاص نے اثبات اور تقدیس کی تصریح

کرنے کے بعد غیر خدا کی عبادت کی نفی کی جانب تلویح کر دی ہے۔ اور **الکافرون** نے نفی کی تصریح کرنے کے بعد **اثبات** اور **تقدیس** کی تلویح کی ہے۔ لہٰذا اِن دونوں تصریحوں اور تلویحوں کے رتبوں کے مابین وہی فرق ہے جو کہ ثلث اور ربع کے مابین فرق ہوتا ہے۔ انتہیٰ کلامہ +

تذنیب: بہت سے عالموں نے حدیث " اِنَّ اللهَ جَمَعَ عُلُوْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ فِی الْکُتُبِ الْاَرْبَعَۃِ وَعُلُوْمَھَا فِی الْقُرْاٰنِ وَعُلُوْمَہٗ فِی الْفَاتِحَۃِ " کے بعد اس قدر اور بڑھایا ہے کہ " اور فَاتِحَۃُ الْکِتَابِ کے علوم کو بِسْمِ اللهِ میں اور بِسْمِ اللهِ کے علوم کو اُس کے حرف با میں جمع کیا ہے " اور اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ مقصود تمام علموں سے یہی ہے کہ بندہ اپنے پروردگار سے واصل ہو جائے۔ اور بِسْمِ اللهِ میں حرفِ با الصاق کے معنی میں آیا ہے۔ اس لئے یہ بندہ کو جناب رَبُّ الْعِزَّۃ سے مُلصق کر دیتا ہے اور یہی بات کمالِ مقصود ہے۔ اِس بات کو امام **رازی** اور **ابن النقیب** نے اپنی اپنی تفسیروں میں ذکر کیا ہے +

نوع چوہتّر مفرداتِ قرآن

السلفی نے کتاب **المختار من الطیوریات** میں **شعبی** سے روایت کی ہے۔ کہ اُس نے کہا " عُمَر بن الخَطَّاب رَضِیَ اللهُ تَعَالٰی عَنْہُ کسی سفر میں ایک سواروں کی جماعت سے ملے جن میں کہ **ابن مسعود** رضی اللہ تعالےٰ عنہ تھے۔ **عمر** رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ اُن لوگوں سے پکار کر دریافت کرے کہ وہ کہاں سے آ رہے ہیں؟ قافلہ کے لوگوں نے جواب دیا " اَقْبَلْنَا مِنَ الْفَجِّ الْعَمِیْقِ نُرِیْدُ الْبَیْتَ الْعَتِیْقَ "۔ (یعنی ہم لوگ منزل دور دراز سے آ رہے ہیں اور بیت اللہ شریف کو جاتے ہیں)۔ **عمر** رَضِیَ اللهُ تَعَالٰی عَنْہُ نے یہ جواب سن کر فرمایا کہ " بے شک ان لوگوں میں کوئی عالم آدمی ہے " اور اُنھوں نے پھر ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ اُن سے باواز بلند دریافت کرے کہ " کون سا قرآن عظیم تر ہے؟ " **عبداللہ بن مسعود** رَضِیَ اللهُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اس سوال کے جواب میں کہا " اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ "۔ **عمر** رَضِیَ اللهُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اُس شخص سے فرمایا اِن سے دریافت کر کہ " کونسا قرآن اَحکم ہے؟ " **ابن مسعود** رَضِیَ اللهُ تَعَالٰی عَنْہُ نے کہا " اِنَّ اللهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَآءِ ذِی الْقُرْبٰی "۔ **عمر** رَضِیَ اللهُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا اِن سے دریافت کر کہ " کون سا قرآن اَجمع (جامع تر) ہے؟ " **ابن مسعود** رَضِیَ اللهُ تَعَالٰی عَنْہُ نے کہا " فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ خَیْرًا یَّرَہٗ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ شَرًّا یَّرَہٗ "۔ **عمر** رَضِیَ اللهُ تَعَالٰی عَنْہُ نے حکم دیا کہ اِن سے دریافت کرو کہ " کونسا قرآن

اخزن آیت ہے ؟ " جواب ملا " مَن یَّعمَل سُوءً ایُّجزیٰ بِہٖ۔ پھر عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُ نے کہا ان سے پوچھو کہ " اَرجٰی قرآن کون سا ہے؟ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا " قُل یٰعِبَادِیَ الَّذِینَ اَسرَفُوا عَلٰٓی اَنفُسِھِم۔ الآیۃ " یہ جوابات سن کر عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُ نے اس جماعت سے استفسار کیا کہ " کیا تم لوگوں میں ابن مسعود رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُ موجود ہیں ؟ " انہوں نے کہا " ہاں "۔ اس روایت کو عبد الرزاق نے اپنی تفسیر میں اسی کے طرز پر بیان کیا ہے۔ اور عبد الرزاق ہی نے ابن مسعود رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن شریف میں اعدل آیت قولہ تعالےٰ " اِنَّ اللہَ یَامُرُ بِالعَدلِ وَالاِحسَانِ " اور احکم آیت قولہ تعالےٰ " فَمَن یَّعمَل مِثقَالَ ذَرَّۃٍ الآیۃ " ہے۔ اور حاکم نے ابن مسعود رَضِیَ اللہُ تَعَالےٰ عَنہُ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " قرآن شریف میں خیر اور شر دونوں باتوں کی بہت بڑی جامع آیت قولہ تعالےٰ " اِنَّ اللہَ یَامُرُ بِالعَدلِ وَالاِحسَانِ " ہے۔ اور طبرانی نے انہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا " قرآن شریف میں کوئی آیت بہت بڑی فرحت انگیز اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے " قُل یٰعِبَادِیَ الَّذِینَ اَسرَفُوا عَلٰٓی اَنفُسِھِم۔ الآیۃ " اور یہ آیت سورہ الغرف میں ہے۔ اور اس آیت سے بڑھ کر تفویض کرنے والی کوئی آیت نہیں جو کہ سورۃ النساء القصریٰ میں ہے قولہ تعالےٰ " وَمَن یَّتَوَکَّل عَلَی اللہِ فَھُوَ حَسبُہٗ۔ الآیۃ " اور ابو ذر الہروی نے فضائل القرآن میں ابن یعمر کے طریق سے بواسطہ ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُ کے ابن مسعود رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُ سے روایت کی ہے کہ ابن مسعود رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُ نے کہا " میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ " قرآن میں سب سے بڑی آیت " اَللہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الحَیُّ القَیُّومُ " اعدل آیت " اِنَّ اللہَ یَامُرُ بِالعَدلِ وَالاِحسَانِ الآیۃ " اخوف آیت " فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ " اور ارجی رہبت بڑی امید بندھانے والی) آیت قولہ تعالےٰ " قُل یٰعِبَادِیَ الَّذِینَ اَسرَفُوا عَلٰٓی اَنفُسِھِم لَا تَقنَطُوا مِن رَّحمَۃِ اللہِ۔ الآیۃ ہے "۔

اور اس بارہ میں کہ قرآن شریف میں ارجی آیت کونسی ہے دس سے زائد مختلف اقوال آئے ہیں ان میں ایک قول یہ ہے کہ وہ سورۃ الزمر کی آیت " قُل یٰعِبَادِیَ الَّذِینَ اَسرَفُوا۔ الآیۃ " ہے دوسرا قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالےٰ " اَوَلَم تُؤمِن۔ قَالَ بَلٰی " ہے اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔ اور ابو عبید نے صفوان بن سلیم سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا " ابن عباس اور ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُ دونوں ایک دوسرے سے ملے تو ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُ نے دریافت کیا " کتاب اللہ میں کونسی آیت نہایت امید افزا ہے ؟ عبد اللہ بن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ

[1] بہت زیادہ رنج دہ ۱۲ [2] بہت امید افزا ۱۲ [3] الزمر ۱۲ [4] الطلاق ۱۲

عَنْهُ نے جواب دیا، "قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِهِمْ۔ الآیہ" یہ سن کر ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْهُ نے کہا لیکن خدا تعالٰے کا قول "وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اَرِنِیْ كَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰى۔ قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ۔ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" (یہ آیۃ کیسی ہے؟) ابن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْهُ نے کہا "پس ابراہیم علیہ السلام اپنے قول "بَلٰى" کے ساتھ اُس سے راضی ہو گئے تھے یعنی اُنھوں نے رضائے الٰہی کو تسلیم کر لیا تھا)۔" ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْهُ نے یہ جواب سن کر فرمایا اور بس یہی بات شیطانی وسوسہ ہے جو دل میں عارض ہوا کرتا ہے" +

تیسرا قول وہ ہے جس کی روایت **ابو نعیم** نے کتاب **الحلیہ** میں عَلِیّ بْنِ اَبِیْ طَالِبٍ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْهُ سے کی ہے کہ اُنھوں نے فرمایا "اے اہل عراق کے جتھ تم لوگ تو یہ کہتے ہو کہ قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر امید دلانے والی آیت "قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا۔ الآیۃ" ہے۔ لیکن ہم اہل بیت یہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ میں اَرْجٰی آیۃ قولہ تعالٰے "وَلَسَوْفَ یُعْطِیْكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰى" ہے۔ اور وہی **شفاعت ہے**

چوتھا قول وہ ہے جس کی روایت **الواحدی** نے **علی بن الحسین** سے کی ہے کہ اُس نے کہا "اہل دوزخ پر سخت ترین آیت "فَذُوْقُوْا فَلَنْ نَّزِیْدَكُمْ اِلَّا عَذَابًا" ہے۔ اور قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر اہل توحید کے لئے امید افزا آیت قولہ تعالٰے "اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهٖ۔ الآیہ" ہے۔ اور **ترمذی** نے **علی** رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْهُ سے روایت کی ہے۔ اور اس کو حَسَن قرار دیا ہے کہ اُنھوں نے کہا "میرے نزدیک قرآن شریف کی سب سے بڑھ کر محبوب آیت قولہ تعالٰے "اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهٖ الآیہ" ہے +

پانچواں قول وہ ہے جس کو **مسلم** نے اپنی صحیح میں **ابن المبارک** سے نقل کیا ہے کہ "قرآن شریف میں اَرْجٰی آیت قولہ تعالٰے "وَلَا یَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ۔ تا قولہ تعالٰے "اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ یَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ" ہے +

چھٹا قول وہ ہے جس کی روایت **ابن ابی الدنیا** نے کتاب **التوبہ** میں **ابی عثمان النہدی** سے کی ہے کہ اُس نے کہا "میرے نزدیک قرآن شریف میں اِس امت کے لئے کوئی آیت قولہ تعالٰے "وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَیِّئًا" سے بڑھ کر امید افزا نہیں ہے" +

ساتواں اور آٹھواں قول یہ ہے کہ **ابو جعفر نحاس** نے قولہ تعالٰے "فَهَلْ یُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفٰسِقُوْنَ" کے بارہ میں کہا ہے کہ میرے نزدیک قرآن شریف میں یہی اَرْجٰی آیت ہے۔ مگر یہ کہ **ابن عباس** رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْهُ نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں اَرْجٰی آیت قولہ تعالٰے "وَاِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰی ظُلْمِهِمْ" ہے۔ اور اسی طرح پر اس کی حکایت اُن سے **مکی** نے بھی کی ہے۔ اور اُس نے **علی اخصائیم** تمیں کہا ہے

نواں قول یہ ہے کہ **الہروی** نے کتاب **مناقب الشافعی** میں **ابن عبد الحکم** سے روایت کی ہے

اُس نے کہا "میں نے شافعی سے دریافت کیا کہ کونسی آیت نہایت امید افزا ہے؟ اُنہوں نے فرمایا قولہ تعالےٰ "یَتِیْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ"۔ اور اُس نے کہا ہے کہ میں نے شافعی ہی سے کوئی ایسی حدیث بھی دریافت کی جو کہ مرد مومن کے لئے بہت امید بندھانے والی ہو تو اُنہوں نے بیان کیا کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا اُس دن ہر ایک مسلمان آدمی کو ایک کافر شخص اُس کے فدیہ کے طور پر دیا جائیگا" +

دسواں قول یہ ہے کہ قولہ تعالےٰ "قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ"۔ اَرْجیٰ آیت ہے +

گیارھواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالےٰ "هَلْ نُجٰزِيْٓ اِلَّا الْكَفُوْرَ" ہے +

بارھواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالےٰ "اِنَّا قَدْ اُوْحِيَ اِلَيْنَآ اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى" ہے۔ اس قول کی حکایت **الکرمانی** نے کتاب **العجائب** میں کی ہے +

اور **تیرھواں قول** یہ ہے کہ وہ قولہ تعالےٰ "وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ" ہے۔ اِن چاروں اقوال کی حکایت **نووی** نے **رؤس المسائل** میں کی ہے اور اخیر کا قول **علی** رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے بھی ثابت ہے چنانچہ **احمد** کی مسند میں اُن سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "کیا میں تم کو کتاب اللہ کی وہ افضل آیت نہ بتاؤں جو کہ ہم سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بیان کی ہے؟ وہ قولہ تعالےٰ "وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ" ہے اور آپ نے فرمایا کہ "اے **علی** میں اِس کی تفسیر تم کو بتاتا ہوں (جو یہ ہے کہ) تم کو دنیا میں جو مرض یا عقوبت یا بلا پہنچی ہے وہ تمہارے ہی ہاتھوں کی کمائی کے سبب سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس سے زیادہ کریم ہے کہ سزا کو دُہرائے (یعنی پھر آخرت میں وہ سزا نہ دیگا) اور جس خطاسے حق سبحانہ وتعالےٰ نے دنیا ہی میں درگزر کی تو اللہ تعالےٰ اس سے بہت بڑھ کر حلیم ہے کہ وہ گناہ کی معافی دینے کے بعد پھر اُس کی گرفت کی طرف عود کرے۔ (یعنی جو گناہ خدا تعالےٰ نے معاف کر دیا پھر دوبارہ وہ اُس کی پرسش نہ فرمائیگا

چودھواں قول یہ ہے کہ قولہ تعالےٰ "قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ" **شبلی** رہ نے کہا ہے کہ جب خدا تعالےٰ نے کافر کو اپنے باب رحمت میں داخل ہونے کا اذن دیدیا ہے جس صورت میں کہ وہ کافر اُس کی توحید اور شہادت (ربوبیت) کا اظہار کرے۔ تو کیا تم خیال کرسکتے ہو کہ وہ کریم و رحیم آقا اُس شخص کو اپنے باب رحمت سے نکال دیگا جو کہ اُس میں پہلے ہی سے داخل تھا۔ اور جو اُس آستانہ کی خدمت اور اُس پر جبیں سائی کرنے میں اپنی عمر بسر کر چکا ہے؟" +

پندرھواں قول یہ ہے کہ وہ اَرْجیٰ آیت اٰیَةُ الدَّیْن[1] ہے اور اُس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اپنے بندوں کو اُن کی دنیوی مصلحتوں کیطرف رہنمائی کی ہے اور یہاں تک اُن کے معاملات پر توجہ فرمائی کہ اُنہیں

[1] قرض

قرض کے لکھ لینے کا حکم دیا خواہ وہ زیادہ ہو یا کم۔ پس اس بات کا مقتضٰی یہی ہے کہ اللہ پاک سے بندوں کے گناہوں کی معافی کی امید کیجائے اس واسطے کہ اُس کی عظیم عنایت کا ان کے ساتھ ظہور ہو چکا ہے میں کہتا ہوں کہ اسی قول سے وہ روایت بھی ملحق کیجا سکتی ہے جس کو **ابن المنذر** نے **ابن مسعود** رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ **ابن مسعود** رضؓ کے روبرو **بنی اسرائیل** اور اُن کی اُن فضیلتوں کا ذکر آیا جو کہ خداوند کریم نے انہیں عطا کی ہیں تو اُنہوں نے کہا "بنو اسرائیل کی یہ کیفیت تھی کہ جس وقت اُن میں سے کوئی شخص کسی گناہ کا مرتکب ہوتا تھا تو صبح کے وقت اُس کے گناہ کا کفارہ اُس کے دروازہ کی چوکھٹ پر لکھا ہوا ملتا تھا اور تمہارے گناہوں کا کفارہ صرف ایک قول مقرر کیا گیا ہے جس کو تم محض زبان سے کہہ لیتے ہو یعنی تم خدا سے مغفرت چاہتے ہو اور وہ تم کو معاف کر دیتا ہے۔ اور اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ ہم کو اللہ تعالےٰ نے ایک ایسی آیت عطا فرمائی ہے جو کہ میرے نزدیک دنیا و ما فیہا سے محبوب تر ہے۔ اور وہ آیت یہ ہے "وَالَّذِيْنَ إِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوْا ذَكَرُوا اللّٰهَ۔ الآیۃ"۔ اور وہ آیت بھی اسی سلسلہ میں ملحق ہوگی جس کو **ابن ابی الدنیا** کتاب **التوبۃ** میں **ابن عباسؓ** سے نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "آٹھ آتیں **سورۃ النساء** میں ایسی نازل ہوئی ہیں جو کہ اس امت کے لئے اُن چیزوں میں سب سے اچھی ہیں جن پر آفتاب طلوع اور غروب ہوتا ہے (یعنی عالم کائنات کی ہر شئی سے اچھی ہیں) اُن میں سے پہلی آیت قولہ تعالےٰ يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ"۔ دوسری آیت وَاللّٰهُ يُرِيْدُ أَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيْدُ الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الشَّهَوٰتِ"۔ تیسری آیت "يُرِيْدُ اللّٰهُ أَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ۔ الآیہ چوتھی آیت "اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ۔ الآیہ پانچویں آیت "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ۔ الآیہ چھٹی آیت وَمَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهٗ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ۔ الآیہ" **ساتویں آیت** "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ۔ الآیہ اور **آٹھویں آیت** " وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَلَمْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ۔ الآیہ" ہے۔ اور وہ روایت بھی جس کو **ابن ابی حاتم** نے **عکرمہ** سے روایت کیا ہے اُس نے کہا "**ابن عباسؓ** سے کتاب اللہ کی ارجیٰ آیت کی نسبت سوال کیا گیا تو اُنہوں نے جواب دیا کہ وہ قولہ تعالےٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا عَلٰى شَهَادَةِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" ہے۔

کتاب اللہ کی سخت ترین آیت:۔ **ابن راہویہ** نے اپنی مسند میں روایت کی ہے۔ انبانا ابو عمر والعقدی انبانا عبد الجلیل بن عطیہ عن محمد بن المنتشر کہ اُس نے کہا "ایک شخص نے **عمر بن الخطابؓ** سے کہا کہ مجھ کو کتاب اللہ میں ایک شدید تر آیت معلوم ہوئی ہے"۔ عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے پلٹ کر اُس شخص کو دُرہ سے مارا اور فرمایا۔ کیا تو نے اُس کا سراغ لگا کر اُسے معلوم کیا ہے؟ اچھا بتا وہ کونسی آیت ہے؟" اُس شخص نے کہا قولہ تعالےٰ "مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ"۔ پس ہم میں سے کوئی ایسا نہیں

جو کسی بدی کا مرتکب ہو مگر یہ کہ اس کو اُس کی جزا ملے گی عمر رضی اللہ تعالے عنہ نے یہ بات سُن کر فرمایا جس وقت یہ آیت اُتری تھی اُس وقت ہم بہت دیر تک اس حالت میں مبتلا رہے کہ ہمیں کھانا پینا کچھ بھی اچھا نہیں معلوم ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ اللہ پاک نے اس کے بعد یہ آیت نازل فرمائی اور ہمیں آسانی عطا کی قال اللہ تعالے "وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا"۔ اور ابن ابی حاتم نے حسنؒ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "میں نے ابا برزۃ الاسلمی سے کتاب اللہ کی اُس اشد آیت کی نسبت دریافت کیا جو کہ اہل دوزخ پر گراں تر ہے تو اُس نے بیان کیا کہ وہ قولہ تعالے "فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا" ہے۔ اور صحیح بخاری میں سفیانؒ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن میں قولہ تعالے "لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ" سے بڑھ کر میرے نزدیک کوئی آیت سخت تر نہیں ہے۔ اور ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا "قرآن میں اس آیت سے بڑھ کر سخت توبیخ کرنے والی کوئی آیت نہیں" "لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ۔ الآیہ۔ اور مبارک بن فضالہ نے کتاب الزہد میں ضحاک بن مزاحمؒ سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالے لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ۔ الآیہ" کو پڑھ کر کہا خدا کی قسم ہے میرے نزدیک قرآن شریف میں کوئی خوف دلانے والی آیت اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے"۔ ابن ابی حاتم نے حسنؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر کوئی آیت ایسی نہیں نازل کی گئی جو کہ آپ پر قولہ تعالے "وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ۔ الآیۃ" سے بڑھ کر سخت رہی ہو"۔ اور ابن المنذر نے ابن سیرین رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک اس آیت سے بڑھ کر خوف دلانے والی کوئی آیت نہ تھی "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ" اور ابی حنیفہؒ سے منقول ہے کہ قرآن میں بہت زیادہ خوف دلانے والی آیت قولہ تعالے "وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" ہے۔ اور اُن کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ وہ آیت قولہ تعالے "سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ" ہے۔ اور اسی واسطے کسی عالم نے یہ بات کہی تھی کہ اگر میں یہ کلمہ محلہ کے چوکیدار کی زبان سے سُن لوں تو مجھے نیند ہی نہ آئے۔ اور ابن ابی زید کی کتاب النوادر میں آیا ہے کہ مالک نے فرمایا "نفس پرست لوگوں پر سخت ترین آیت قولہ تعالے "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ" الآیہ ہے۔ پس اُنہوں نے اس کی تاویل بھی اَهْلَ الْأَهْوَاءِ (نفس پرستوں) ہی پر کی ہے" الخ۔ اور ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "کتاب اللہ میں دو آیتیں کیسی سخت تر ہیں اُس شخص پر جو کہ اُس کے بارہ میں جدال کرتا ہے؟ قولہ تعالے "مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا" "وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ" ❖

السعیدی کا بیان ہے کہ سورۃ الحج قرآن کی عجیب چیزوں میں سے ہے کیونکہ اُس میں مکی۔ مدنی حضری۔ سفری۔ لیلی۔ نہاری۔ حربی۔ سلمی ۔ ناسخ۔ اور منسوخ۔ ہر طرح کی آیتیں موجود ہیں چنانچہ تیس آیتوں کے سرے سے لیکر سورۃ کے آخر تک مکی آیتیں ہیں۔ پندرھویں آیت کے آغاز سے تیئسویں آیت کے سرے تک مدنی آیتیں ہیں۔ لیلی آیتیں اُس کے اول کی پانچ آیات ہیں۔ نہاری آیتیں نویں آیت کے سرے سے لیکر بارھویں آیت کے سرے تک ہیں۔ اور حضری آیتیں بیسویں آیت کے آغاز تک۔ میں کہتا ہوں کہ اور سفری اُس کی پہلی آیت ہے۔ ناسخ آیت قولہ تعالےٰ اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقَاتَلُوْنَ) الآیہ" ہے۔ اور منسوخ آیت ہے "اَللّٰہُ یَحْکُمُ بَیْنَکُمْ" الآیۃ کہ اس کو آیۃ السیف نے نسخ کر دیا ہے اور قولہ تعالےٰ "وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ" الآیہ بھی منسوخ ہے کہ اس کو قولہ تعالےٰ "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰٓى" نے نسخ کیا ہے"۔

الکرمانی نے کہا ہے، مفسرین نے ذکر کیا ہے کہ قولہ تعالےٰ یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا شَھَادَۃُ بَیْنِکُمْ الآیہ" حکم اور معنی۔ اور اعراب کی جہتوں سے قرآن کی مشکل ترین آیت ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالےٰ یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ۔ الآیہ نے امر۔ نہی۔ اباحت اور خبر کے تمام احکام شریعت اپنے اندر جمع کر لئے ہیں۔ اور الکرمانی کتاب العجائب میں کہتا ہے کہ اللہ پاک نے اپنے قول "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ" میں قصہ یوسفؑ بیان کرنے کا ایماء فرمایا ہے۔ اور خدائے پاک نے اس قصہ کو احسن القصص کے نام سے اس لئے موسوم کیا کہ وہ حاسد اور محسود۔ مالک اور مملوک۔ شاہد اور مشہود۔ عاشق اور معشوق۔ حبس اور طلاق۔ سجن اور خلاص۔ فراخ سالی اور خشک سالی۔ وغیرہ امور کے یوں بیان ہونے پر مشتمل ہے کہ ویسا بیان مخلوق انسان کی طاقت سے خارج ہے۔ اور اسی راوی نے کہا ہے کہ ابوعبیدہ نے رؤبہ کا یہ قول نقل کیا کہ قرآن میں قولہ تعالےٰ "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" سے بڑھ کر اعراب دیا گیا کوئی قول نہیں ہے۔ اور ابن خالویہ نے کسی کتاب میں بیان کیا ہے کہ کلام عرب میں ایک حرف (کلمہ) کے سوا اور کوئی لفظ ایسا نہیں ملتا جس نے مَا نافیہ کی تمام لغتوں کو ایک جا فراہم کر لیا ہو۔ اور وہ لفظ قرآن میں آیا ہے جس نے مَا نافیہ کی ہر سہ لغات کو جمع کیا ہے یعنی قولہ تعالےٰ مَا ھُنَّ اُمَّھٰتُھُمْ۔ جمہور نے اس کی قراءت نصب کے ساتھ کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور ابن مسعود نے مَا ھُنَّ بِاُمَّھٰتِھِمْ" حرف با کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور کہتا ہے کہ قرآن شریف میں کوئی لفظ فُعُوْعَل کے وزن پر نہیں ملتا۔ مگر ابن عباسؓ کی قراءت اَلَآ اِنَّھُمْ یَثْنَوْنَ صُدُوْرَھُمْ" میں بعض علما کا قول ہے کہ قرآن شریف میں سب سے طویل تر سورۃ البقرہ ہے۔ اور سب سے چھوٹی سورۃ الکوثر۔ اور لمبی سے لمبی آیت دین (قرض) کی آیت ہے۔ اور سب سے چھوٹی آیت ہے "وَالضُّحٰی"۔ اور "وَالْفَجْرِ" اور باعتبار رسم الخط کے قرآن شریف میں سب سے طویل کلمہ "فَاَسْقَیْنٰکُمُوْہُ" ہے۔ اور قرآن شریف میں دو آیتیں اس طرح کی ہیں

ط جنگ ۔ صلح و امن

جن میں سے ہر ایک میں حروف معجم کو جمع کر لیا ہے اور وہ یہ ہیں " ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً - الآیہ" اور مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّٰهِ - الآیہ۔ اور قرآن شریف میں ح کے بعد ح بلا کسی حاجز (رکاوٹ یا فاصل) کے صرف دو جگہوں میں آئی ہے (۱) عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى " (۲) لَا أَبْرَحُ حَتّٰى "۔ اور اسی طرح دو کاف بھی بلا کسی فاصل کے دو ہی جگہ پر آئے ہیں (۱) مَنَاسِكَكُمْ " (۲) مَا سَلَكَكُمْ " اور یونہی دو غین بلا کسی حرفِ فاصل کے ایک جگہ میں آئے ہیں " وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيْنًا "۔ اور کوئی آیت بجز آیت دین کے ایسی نہیں جسمیں تیئس ۲۳ کاف آئے ہوں۔ اور نہ کوئی دو آیتیں بجز مواریث کی دونوں آیتوں کے ایسی ہیں جن میں تیرہ وقف آئے ہوں اور نہ کوئی تین آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں دس ۱۰ واؤ ہوں۔ مگر وَالْعَصْرِ پوری۔ اور نہ بجز سورت اَلرَّحْمٰن کے کوئی اکیاون ۵۱ آیتوں کی ایسی سورت ہے جسمیں باون ۵۲ وقف ہوں۔ ان مذکورہ بالا باتوں میں سے اکثر باتوں کا ذکر ابن خالویہ نے کیا ہے۔ اور ابو عبداللہ الخبازی المقری نے بیان کیا ہے کہ جس وقت میں سب سے پہلے مرتبہ سلطان محمود بن ملک شاہ کے پاس گیا ہوں تو اُس وقت اُس نے مجھ سے کسی ایسی آیت کو دریافت کیا جس کے اوّل میں غین ہو۔ میں نے جواب دیا کہ ایسی آیتیں تین ہیں۔ ایک قولہ تعالیٰ غَافِرِ الذَّنْبِ " اور دو آیتیں کسی قدر اختلاف کے ساتھ غُلِبَتِ الرُّوْمُ اور غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ " ہیں " اور شیخ الاسلام ابن حجرؒ کے خط سے منقول ہے کہ قرآن شریف میں چار ۴ اور پے شدات (تشدیدیں) قولہ تعالےٰ " نَسِيًّا رَّبُّ السَّمٰوٰتِ - فِيْ بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَّغْشَاهُ مَوْجٌ - قَوْلًا مِّنْ رَّبٍّ رَّحِيْمٍ - اور وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَآءَ " میں آئے ہیں ؞

نوع چھہتّر - خواص قرآن

ایک جماعت نے اس نوع میں مفرد کتابیں تالیف کی ہیں کہ ان جملہ تمیمی اور حجۃ الاسلام غزالی ہیں اور متاخرین میں سے یافعی نے اس مبحث پر مستقل کتاب لکھی ہے۔ اور اس بارہ میں جو باتیں ذکر کیجاتی ہیں اُن میں سے بیشتر باتوں کا مستند صالحین اور درویشوں کے تجربے ہیں۔ اور یہاں پر میں اس نوع کو پہلے اُن باتوں سے شروع کرتا ہوں جو کہ حدیث شریف میں وارد ہوئی ہیں۔ اور اس کے بعد اُن خاص خاص باتوں کو جنہ نگاجن کو سلف کے بزرگوں اور نیک و پارسا لوگوں نے ذکر کیا ہے :-

ابن ماجہ وغیرہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے روایت کی ہے تم کو دو شفائیں لازم لینا چاہئے عَسَل (شہد) اور قرآن " اور اسی راوی نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ " بہترین دوا قرآن ہے " اور ابو عبید نے طلحہ بن مصرف سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " کہا جاتا تھا کہ جس وقت مریض کے قریب قرآن پڑھا جائے تو وہ بیمار اس بات کے سبب سے کچھ تخفیف پاتا ہے "۔

بیہقی نے الشعب میں واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنے حلق میں درد ہونے کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا "تو قرآن پڑھ"۔ ابن مردویہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ایک شخص رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا۔ مجھے کچھ سینہ کی شکایت ہے" آپ نے فرمایا تو قرآن شریف پڑھ اللہ پاک فرماتا ہے" وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ"۔ بیہقی وغیرہ نے عبد اللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ فاتحۃ الکتاب میں ہر ایک بیماری کی شفا ہے"۔ اور خلعی نے اپنے فوائد میں انہی عبد اللہ بن جابر سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ فاتحۃ الکتاب ہر چیز سے شفاء کا سبب ہے مگر سام سے اور سام موت ہے۔

سعید بن منصور اور بیہقی وغیرہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ فَاتِحَةُ الْكِتَاب سم سے شفا ہے"۔ اور بخاری نے انہی ابی سعید خدری رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ہم اپنے ایک سفر میں تھے کہ ہمارے پاس ایک چھوکری آئی اور اُس نے کہا" قبیلہ (یا محلہ) کے سردار کو سانپ نے کاٹا ہے۔ آیا تم لوگوں میں کوئی جھاڑنے پھونکنے والا بھی ہے؟" یہ سن کر ہم میں سے ایک شخص اُس کے ساتھ ہو لیا اور اُس نے جا کر مارگزیدہ کو اُمُّ الْقُرْآن پڑھ کے جھاڑ دیا اور وہ شخص اچھا ہو گیا۔ پھر یہ بات رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کی گئی تو آپ نے فرمایا" اُس کو کیا معلوم تھا کہ یہ سورت رقیہ (منتر) ہے؟"۔ اور طبرانی نے الاوسط میں سائب بن یزید رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے گندہ دہنی کی بیماری میں فاتحۃ الکتاب کو مجھے بطور تعویذ کے دیا تھا یا بتایا تھا"۔ اور بزار نے انس رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس وقت تو بستر پر لیٹے اور فَاتِحَةُ الْكِتَاب اور قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ پڑھ لے تو بے شک تو موت کے سوا اور ہر ایک چیز سے محفوظ و مامون ہو جائے گا"۔ اور مسلم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس گھر میں سُوْرَةُ الْبَقَرَة پڑھی جاتی ہے اُس میں شیطان نہیں داخل ہوتا"۔ اور عبد اللہ بن احمد نے زوائد المسند میں ابی بن کعب سے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس تھا کہ ایک اعرابی آیا اور اُس نے عرض کیا" میرا ایک بھائی ہے اور اُسے ایک دُکھ ہے" آپ نے فرمایا اُس کا دُکھ کیا ہے؟" اعرابی نے کہا اُس کے دماغ میں کچھ خلل ہے (یا) اُسے آسیب ہے، آپ نے ارشاد کیا" اچھا اُس کو میرے پاس لے آ"۔ چنانچہ وہ اعرابی اپنے بیمار بھائی کو لے آیا۔ اور اُسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے روبرو بٹھا دیا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فَاتِحَةُ الْكِتَاب سورۃ البقرہ کے اول کی چار آیتیں۔ یہ دو نوں آیتیں " وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ"۔ اور آیۃ الکرسی۔ اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے آخر کی ایک آیۃ سُوْرَةُ اٰلِ عِمْرَان کی شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ایک آیت سُوْرَةُ الْاَعْرَاف کی " اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ"۔ سُوْرَةُ الْمُؤْمِنُوْن کا آخر فَتَعَالَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ۔ ایک آیت سُوْرَةُ الْجِنّ کی۔ وَاَنَّهٗ تَعَالٰی

جَدُّ رَبِّنَا۔ دس آیتیں سُوْرَۃُ الصَّافَّات کے اول کی۔ تین آیتیں سُوْرَۃُ الْحَشْر کے اخیر کی۔ قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ۔ اور معوذتین کو پڑھ کر اُس پر دم کرو۔ اور وہ شخص یوں صحیح و سالم ہو کر اُٹھ کھڑا ہوا کہ گویا اُسے کبھی کوئی شکایت ہی نہیں ہوئی تھی +

دارمی نے ابن مسعود رضی اللہ تعالے عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کے اول کی چار آیتیں۔ آیۃ الکرسی۔ اور آیۃ الکرسی کے بعد کی دو آیتیں۔ اور تین آیتیں سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کے آخر کی پڑھے گا تو اُس دن نہ تو اُس کے اور اُس کے گھر والوں کے کسی کے نزدیک بھی شیطان نہ آسکے گا۔ اور نہ کوئی چیز اُس کو رنج پہنچائے گی۔ اور یہ آیتیں جس مجنون پر پڑھ کر دم کیجائیں گی وہ تندرست ہوجائیگا۔ بخاری نے صدقہ کے قصہ میں ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک جن نے اُن سے کہا تھا جس وقت تم بستر پر جاؤ تو آیۃ الکرسی پڑھ لیا کرو پس اس حالت میں تم پر خدا تعالے کیطرف سے برابر ایک نگہبان مقرر ہوجائیگا اور صبح تک شیطان تمہارے قریب نہ پھٹک سکے گا۔ پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یاد رکھو کہ اُس جن نے تم سے سچ کہا ہے۔ حالانکہ وہ سخت جھوٹا ہے۔ اور المحاملی نے اپنے فوائد میں ابن مسعود رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ایک شخص نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم! آپ مجھے کوئی ایسی چیز سکھائیے کہ اللہ پاک اُس سے مجھ کو نفع پہنچائے۔ آپ نے ارشاد کیا" تو آیۃ الکرسی پڑھ پس بیشک وہ تیری اور تیری ذریت کی حفاظت کرے گی اور تیرے گھر کی حفاظت رکھے گی یہاں تک کہ تیرے گھر کے گرد والے گھروں کی بھی۔ اور دینوری نے المجالسہ میں حسن ؒ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بے شک جبرئیل علیہ السلام میرے پاس آئے اور اُنہوں نے کہا کہ ایک عفریت قوم جن میں سے آپ کی تاک میں ہے۔ لہٰذا جب آپ بستر پر جائیں تو یہ آیۃ الکرسی پڑھ لیا کریں"۔ اور کتاب الفردوس میں ابی قتادۃ رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے مروی ہے کہ "جو شخص تکلیف اور سختی کے وقت آیۃ الکرسی پڑھے گا اللہ پاک اُس کی فریاد کو پہنچے گا +

دارمی نے مغیرہ بن سبیع سے جو کہ عبداللہ کے اصحاب میں سے تھا روایت کی ہے کہ اُس نے کہا جو شخص سوتے وقت سورۃ البقرہ کی دس آیتیں پڑھے گا وہ قرآن شریف کو نہ بھولے گا۔ چار آیتیں اُس کے اول سے۔ آیۃ الکرسی اور اُس کے بعد کی دو آیتیں۔ اور تین آیتیں اس سورۃ کے آخر کی۔ اور دیلمی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ دو آیتیں ایسی ہیں کہ وہی دونوں قرآن ہیں۔ اور وہی شفا دیتی ہیں۔ اور وہی دونوں خدا تعالے کی محبوب چیزوں میں سے ہیں۔ اور وہ سورۃ البقرہ کے اخیر کی دو آیتیں ہیں۔ اور طبرانی نے معاذ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" کیا میں تجھ کو ایک ایسی دُعا نہ سکھاؤں کہ تو اُس کو پڑھے تو اگر تجھ پر ثبیر[1] کے برابر

[1] مکہ کے ایک پہاڑ کا نام ہے +

قرض ہو اللہ پاک اُسے ضرور ادا کرادیگا۔"قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ تا قولہ تعالے بِغَيْرِ حِسَابٍ"، رَحْمٰنَ الدُّنْيَا وَرَحِيْمَهُمَا تُعْطِيْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُمَا وَتَمْنَعُ مَنْ تَشَآءُ اِرْحَمْنِيْ رَحْمَةً تُغْنِيْنِيْ بِهَا عَنْ رَحْمَةِ مَنْ سِوَاكَ"۔ اور بیہقی نے کتاب الدعوات[1] میں ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت تم میں سے کسی شخص کی سواری کا جانور کچھ دنوں تک سواری لیا جانا ترک ہونے کے باعث شرارت اور بدی کرنے لگے تو اُسے چاہیئے کہ یہ آیت اُس کے دونوں کانوں میں پڑھ کر دم کردے "اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ وَلَهٗۤ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا وَّاِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ"۔ اور بیہقی نے الشعب میں ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں ایک غیر معروف راوی بھی پڑتا ہے علی رضی اللہ تعالے عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ کسی بیمار پر سورۃ الانعام نہ پڑھی جائے گی مگر یہ کہ اللہ تعالے اُس کو شفا عطا فرمائیگا"۔ اور ابن السنی نے بی بی فاطمہؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت اُن کے بیمار ہونے کا وقت قریب آیا تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بی بی اُم سلمہؓ اور بی بی زینبؓ کو حکم دیا کہ وہ فاطمۃ الزہرا رضی اللہ تعالے عنہا کے پاس بیٹھ کر آیۃ الکرسی اور "اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ"۔ الآیہ پڑھیں اور معوذتین پڑھ کر ان پر دم کریں"۔ اور اسی راوی نے یہ بھی روایت کی ہے کہ حسین بن علی رضی اللہ تعالے عنہ نے یہ حدیث بیان کی ہے "میری امت کے لئے ڈوبنے سے امان ہے جب کہ وہ جہاز پر سوار ہوتے ہی یہ آیت پڑھ لیا کریں۔ "بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا اِنَّ رَبِّيْ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" اور "وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ۔ الآیہ" اور ابن ابی حاتم نے لیث سے روایت کی ہے اُس نے کہا "مجھ کو اطلاع ملی ہے کہ یہ آتیں جادو سے شفا دینے والی ہیں ان کو پڑھ کر ایک پانی سے بھرے ہوئے ظرف میں دم کیا جائے اور پھر وہ پانی جادو کے مارے ہوئے شخص کے سر پر ڈالا جائے۔ ایک وہ آیت جو کہ سورۃ یونس میں ہے "فَلَمَّآ اَلْقَوْا قَالَ مُوْسٰى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ تا قولہ الْمُجْرِمُوْنَ"۔ اور قولہ تعالے "فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ"۔ چار آیتوں کے آخر تک۔ اور قولہ تعالے اِنَّمَا صَنَعُوْا كَيْدُ سٰحِرٍ۔ الآیہ"۔ اور حاکم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ مجھ کو کسی امر نے تکلیف نہیں پہنچائی مگر یہ کہ جبریل علیہ السلام کسی صورت میں میرے سامنے آئے اور انہوں نے کہا کہ "اے محمد صلے اللہ علیہ وسلم تم کہو "تَوَكَّلْتُ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَّلَمْ يَكُنْ لَّهٗ شَرِيْكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيْرًا"۔ اور الصابونی نے کتاب المئتین میں ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ یہ آیت چوری سے موجب امان ہے "قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ تا آخر سورہ"۔ اور بیہقی نے کتاب الدعوات میں انس رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے روایت کی کہ اللہ پاک جس بندہ پر اہل۔ مال۔ یا اولاد میں سے کوئی انعام فرمائے اور وہ بندہ "مَا شَآءَ اللّٰهُ لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ" کہہ لے تو وہ اُس نعمت کے بارہ میں بجز موت کے اور کوئی آفت نہ دیکھے گا"۔ اور

[1] دعاؤں کے باب۔

دارمی نے عبدۃ بن ابی لبابۃ کے طریق پر زر بن حبیش سے روایت کی ہے اُس نے کہا "جو شخص سورۃ الکہف کا آخر اس نیت سے پڑھے کہ وہ رات کے فلاں گھنٹے میں اُٹھ بیٹھے تو وہ ضرور اُسی وقت بیدار ہو گا" عبدۃ کہتا ہے کہ ہم نے اُس کو آزمایا اور ایسا ہی پایا۔ ترمذی اور حاکم نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ذی النون نے جب کہ وہ مچھلی کے پیٹ میں تھے اُس وقت یہ دعا کی تھی "لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحَانَکَ اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ" کوئی مسلمان شخص کبھی اس دعا کو نہ پڑھے گا مگر یہ اللہ پاک اُس کی دعا قبول فرمائیگا۔ اور یہی روایت ابن السنی کے نزدیک یوں آئی ہے بے شک میں ایک ایسا کلمہ جانتا ہوں کہ اُسے کوئی آفت زدہ شخص نہ کہے گا مگر یہ کہ اُس کی مصیبت دور ہو جائیگی وہ کلمہ میرے بھائی یونس علیہ السلام کا ہے "فَنَادٰی فِی الظُّلُمَاتِ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحَانَکَ اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ"۔

بیہقی۔ ابن السنی اور ابو عبید نے ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "اُنہوں نے ایک مبتلا (مریض) کے کان میں (کوئی آیت) پڑھی تو وہ فوراً اچھا ہو گیا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اُن سے دریافت کیا کہ تم نے اُس بیمار کے دونوں کانوں میں کیا پڑھا تھا؟" ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے جواب دیا "اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰکُمْ عَبَثًا تا آخر سورۃ" رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اگر کوئی صاحب یقین آدمی اس کو کسی پہاڑ پر پڑھ کر دم کرتا تو بے شک وہ پہاڑ بھی زائل (نابود) ہو جاتا اور دیلمی اور ابو الشیخ ابن حبان نے اپنی کتاب فضائل میں ابی ذر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "کوئی مردہ ایسا نہیں مرتا کہ اُس کے پاس سورہ یٰسین پڑھی جائے مگر یہ کہ اللہ پاک اُسپر (قبض روح میں) آسانی فرما دیتا ہے"۔ اور محاملی نے اپنی امالی میں عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جو شخص سورہ یٰس کو اپنی کسی حاجت کے آگے رکھے گا اُس کی وہ حاجت پوری کر دی جائے گی" اور اس حدیث کی شاہد ایک اور مرسل حدیث دارمی کے پاس بھی ہے۔ اور مستدرک میں ابی جعفر محمد بن علی سے مروی ہے کہ "جو شخص اپنے قلب میں کسی سختی کو محسوس کرتا ہو اُسے چاہئے کہ ایک کٹورہ میں زعفران اور گلاب سے سورہ یٰس کو لکھ کر پی جائے"۔ اور ابن الضریس نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے ایک دیوانہ آدمی پر سورہ یٰس پڑھ کر دم کی پس وہ اچھا ہو گیا۔ اور اسی راوی نے یحییٰ بن کثیر سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ "جو شخص صبح ہوتے وقت سورہ یٰس پڑھے گا وہ شام تک فرحت اور مسرت سے مالا مال رہے گا۔ اور جو شخص اُس کو شام کے وقت پڑھ لیگا وہ صبح ہونے تک شاداں بنا رہے گا" ہم سے یہ بات اُس شخص نے بیان کی ہے جو اُس کا تجربہ کر چکا ہے۔ اور ترمذی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جو شخص سورۃ دخان کو پوری اور سورہ غافر کا آغاز قولہ تعالےٰ "وَاِلَیْہِ الْمَصِیْرُ" تک اور آیۃ الکرسی بوقت شام پڑھے گا وہ صبح ہونے تک ان کی حفاظت

میں رہے گا اور ایسے ہی اگر صبح ہونے وقت پڑھ لیگا تو شام تک محفوظ رہے گا۔ اور دارمی نے اسی حدیث کی تخریج اس لفظ کے ساتھ کی ہے کہ "اُس کو کوئی مکروہ بات پیش نہ آئے گی" اور بیہقی اور حارث بن اسامۃ اور ابو عُبید نے ابن مسعود رضی اللہ تعالے عنہ سے مرفوعًا روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو سورۃ الواقعہ پڑھتا رہے گا اُس کو کبھی فاقہ کی آفت میں مبتلا ہونا نہ پڑیگا۔" اور بیہقی نے کتاب الدعوات میں ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے موقوفًا روایت کی ہے کہ جس عورت کو عسر ولادت لاحق ہو اُس کے بارہ میں انہوں نے کہا ایک کاغذ میں یہ آیتیں لکھ کر اور اُسے پانی میں کھول کر عورت کو پلادیا جائے۔ "بِسْمِ اللّٰهِ الَّذِیْ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَلِیْمُ الْكَرِیْمُ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَتَعَالٰى رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔ كَاَنَّهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَهَا لَمْ یَلْبَثُوْۤا اِلَّا عَشِیَّةً اَوْ ضُحٰىهَا۔ كَاَنَّهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَ مَا یُوْعَدُوْنَ لَمْ یَلْبَثُوْۤا اِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ۔ بَلٰغٌ فَهَلْ یُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفٰسِقُوْنَ"۔ اور ابو داؤد نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا اگر تو اپنے دل میں کچھ (یعنی وسوسہ) پائے تو یہ کہہ "هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ"۔ اور طبرانی نے علی رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے فرمایا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بچھو نے کاٹا تھا تو آپ نے پانی اور نمک منگوا کر زخم پر ملنا شروع کیا اور آپ یہ سورتیں پڑھتے جاتے تھے" قُلْ یٰۤاَیُّهَا الْكٰفِرُوْنَ۔ قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ۔ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ"۔ اور ابو داؤد۔ نسائی۔ ابن حبان اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم بجز مُعوذات کے اور کسی چیز کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا بُرا سمجھتے تھے"۔ اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جنوں اور انسان کی نظر بد سے مُعوذات کے نزول کے وقت تک تعوّذ کیا کرتے تھے مگر جب یہ سورتیں نازل ہوئیں تو آپ نے انہی کو اختیار کر لیا اور ان کے سوا اور باتوں کو ترک فرما دیا۔ غرض کہ خواص قرآن شریف کے بارہ میں حد وضع (موضوع نہ ہونے کی حد) تک نہ پہنچنے والی بھی حدیثیں مجھ کو ملی ہیں اور ان میں صحابہ اور تابعین کی موقوف حدیثیں بھی ہیں۔ اور وہ باتیں جن کی بابت کوئی اثر (قول) وارد نہیں ہوا ہے لوگوں نے بہت کثرت کے ساتھ بیان کی ہیں اور اُن کی صحت کا علم خدا ہی کو ہے اور اس بارہ میں لطیف قول وہ ہے جس کو ابن الجوزی نے ابن ناصر سے روایت کیا ہے اور ابن ناصر نے اُس کو اپنے شیوخ کے واسطہ سے میمونۃ بنت شاقول بغدادیہ سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "میرے ایک پڑوسی نے مجھ کو بہت اذیت پہنچائی تھی۔ لہٰذا میں نے دو رکعت نماز نفل پڑھی اور ہر ایک سورۃ کے آغاز سے ایک آیت کی قرأت کر کے سارا قرآن شریف اسی طرح ختم کر دیا۔ اور میں نے کہا کہ بار الہا تو مجھ کو اُس کے ہاتھ سے نجات دلا۔" اس کے بعد میں سو رہی اور جس وقت میں نے اپنی آنکھ کھولی ہے اُس وقت وہ شخص اچانک صبح ہوتے وقت بلندی سے اُترتا تھا کہ اُس کا قدم پھسلا اور وہ گر کر مر گیا +

تنبیہ: ابن التین نے کہا ہے "مُعوذات وغیرہ خدا تعالے کے ناموں سے جھاڑ پھونک کرنا ہی روحانی

طب ہے جس وقت کہ یہ بات خلق خدا کے نیک لوگوں کی زبان سے ہو تو بحکم الٰہی شفا حاصل ہوتی ہے اور جب کہ اس نوع کا دستیاب ہونا دشوار ہوتا ہے تو اُس وقت لوگ مجبوراً طب جسمانی کی طرف رجوع لاتے ہیں ÷

اور میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ "کاش اگر اس کو کوئی موقن (صاحب یقین) آدمی پڑھ کر پہاڑ پر دم کر دیتا تو وہ فنا ہو جاتا"، اسی بات کیطرف اشارہ کر رہا ہے یعنی یہی بتاتا ہے کہ خدا کے پاک بندوں کی ہی زبان سے ایسی جھاڑ پھونک میں اثر پیدا ہوتا ہے۔ **القرطبی** کا قول ہے کہ "اللہ پاک کے کلام اور اس کے اسماء کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا جائز ہے پس اگر وہ ماثور قول ہو تو یہ فعل مستحب ہوگا۔ اور **ربیع** کا بیان ہے کہ میں نے **شافعی** رح سے جھاڑ پھونک کی بابت سوال کیا تھا تو انہوں نے کہا "اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اگر کتاب اللہ تعالے کے ساتھ جھاڑ پھونک کیجائے یا اُس ذکر الٰہی کے ساتھ جو کہ معروف ہے"۔

اور **ابن بطال** نے کہا ہے کہ "مُعوذات میں وہ راز ہے جو کہ اُن کے ماسوا قرآن شریف کی کسی سورۃ یا آیت میں نہیں پایا جاتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سورتوں کا اشتمال ایسی دُعا کے جامع کلمات پر ہے جو کہ سحر۔ حسد۔ شیطان کے شر اور اُس کے وسوسہ وغیرہ بُری باتوں کے لئے عام ہیں اور اسی لئے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم محض انہی سورتوں پر اکتفا فرمایا کرتے تھے۔ **ابن القیم** سورۃ الفاتحہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کئے جانے کی حدیث کے بارہ میں کہتا ہے کہ "جس وقت بعض کلاموں میں خاصیتوں اور فوائد کا ہونا ثبوت کو پہنچ گیا ہے تو پھر رب العالمین کے کلام کے ساتھ کیا گمان ہے۔ اور خصوصاً سورۃ الفاتحہ کے بارہ میں جو ایسی سورت ہے کہ نہ خود قرآن شریف ہی میں اور نہ اس کے سوا دوسری آسمانی کتابوں میں کہیں اُس کے مانند کوئی سورۃ نہیں نازل ہوئی ہے کیونکہ یہ سورۃ تمام کتاب کے معانی پر شامل ہے"۔ اُس میں آسماء الٰہی کے اصول اور مجامع (یعنی جامع اسم وصفت آسماء) معاد کا ثبوت۔ توحید کا ذکر خدا تعالے سے مدد طلب کرنے میں اُسی کی طرف محتاج ہونا اور ہدایت کا اُسی تعالے کی جانب سے ہونا۔ یہ سب باتیں اکٹھا موجود ہیں۔ اور مزید بریں افضل ترین دعا کا بھی اُس میں ذکر ہے۔ اور وہ صراط مستقیم کی جانب ہدایت طلب کرنا ہے جو کہ اُس کی معرفت۔ توحید اور عبادت کے کمال پر متضمن ہے یوں کہ جس بات کا اُس نے حکم دیا ہے اُسے کیا جائے۔ اور جس امر سے منع کیا ہے اُس سے پرہیز رکھا جائے۔ اور اُس راہ راست پر استقامت کیجائے۔ اور اُس میں اصناف خلائق کا ذکر ہے۔ اور اُن کی تقسیم متعدد قسموں پر ہوئی ہے۔ ایک وہ جن پر انعام کیا گیا ہے۔ اور انعام ہونے کی وجہ اُن کی حق شناسی اور حق پر عمل کرنا ہے۔ دوسری قسم اُن لوگوں کی ہے جن پر غضب نازل ہوا ہے اس لئے کہ انہوں نے حق کو پہچان لینے کے بعد بھی اُس سے عدول کیا۔ اور تیسری قسم اُس گمراہ شخص کی ہے جس نے معرفت حق سے بہرہ نہیں پایا۔ اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس سورۃ میں قدر کا اثبات شرع اسماء باری تعالے۔ معاد۔ توبہ۔ تزکیہ نفس۔ اور اصلاح قلب کا بیان اور تمام اہل بدعت کی تردید یہ سب امور

بھی شامل ہیں۔ پس جس سورۃ کی کچھ شان یہ ہو جو کہ اوپر بیان ہوئی وہ اس امر کی مستحق اور شایاں ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہر ایک بیماری کی شفا طلب کیجائے۔" الخ +

مسئلہ: نووی نے مہذب کی شرح میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی برتن میں قرآن شریف لکھ کر پھر اُسے دھو کے کسی مریض کو پلا دیا جائے تو اس امر کے بابت حسن بصری۔ مجاہد۔ ابو قلابہ اور اوزاعی نے یہ کہا ہے کہ اس میں کوئی خرابی نہیں۔ اور نخعی نے اس کو مکروہ مانا۔ اور نووی نے کہا ہے کہ ہمارے مذہب کا مقتضا یہ ہے کہ اس میں کوئی نقصان نہیں۔ کیونکہ قاضی حسین اور بغوی وغیرہ کا قول ہے کہ اگر کسی شیرینی یا کھانے کی چیز پر کچھ قرآن لکھا جائے تو اُس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا۔ الخ +

زرکشی کا قول ہے۔ اور جن لوگوں نے ظرف کے اندر قرآن شریف لکھے جانے کے مسئلہ میں تصریح کر دی ہے از انجملہ ایک شخص عماد النیہی ہے لیکن اُس نے صاف طور پر یہی کہدیا ہے کہ جس ورق میں کوئی آیت لکھی ہو اُس کا نگل جانا غیر جائز ہے۔" مگر ابن عبد السلام نے پینے کی بھی ممانعت کا فتویٰ دیا ہے کیونکہ آخر وہ پانی اندرونی نجاست سے جا کر مل جاتا ہے۔" اور اس میں نظر ہے +

نوع چھہتر۔ قرآن کا رسم خط اور اسکی کتابت کے آداب

ایک گروہ نے اس نوع میں مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں متقدمین اور متاخرین دونوں فرقوں کے لوگ ہیں اور ابو عمرو الدانی بھی از انجملہ ایک مشہور مولف گزرا ہے۔ ابو العباس مراکشی نے قرآن شریف کے خلاف قاعدہ خط باتوں کی توجیہ کرنے میں ایک خاص کتاب بعنوان "الدلیل فی مرسوم خط التنزیل" نامی تالیف کی ہے وہ اس کتاب میں بیان کرتا ہے کہ "اِن حروف کے لفظی اختلاف کا باعث ان کے کلمات کا معنوں میں مختلف ہونا ہے یعنی جس جگہ ایک کلمہ کے ایک معنی ہیں وہاں اس معنی کے مطابق اُس کا تلفظ لکھا گیا ہے۔ اور جس موضع میں وہ معنی بدل گئے ہیں وہاں اُس کی لفظی صورت بھی بدلی ہوئی ہے۔ اور انشاء اللہ میں اس مقام پر اُن کے مقاصد کیطرف اشارہ کرونگا۔ ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں کعب الاحبار کی سند سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا سب سے پہلے جس نے عربی کتابت اور سریانی خط بلکہ تمام خطوط وضع کئے وہ آدم علیہ السلام تھے۔ اُنہوں نے اپنی وفات سے تین سو سال قبل لکھنے کا فن ایجاد کیا تھا اور پہلے اُنہوں نے مٹی کی اینٹوں پر لکھ کر اُنہیں آگ میں پکا لیا تھا۔ پھر جب کہ طوفان کا عہد آیا اور سب آدمی غرق ہو گئے تو اُس کے بعد دوبارہ نسل انسان دنیا میں پھیلنے لگی اور ہر ایک قوم کو ایک ایک اینٹ اُنہی آدم علیہ السلام تحریر کردہ اینٹوں میں سے ملی۔ چنانچہ اُنہوں نے اُسی کے مطابق اپنی کتابت کا ڈھنگ ڈالا۔ اور سمعیل علیہ السلام کو وہ اینٹ دستیاب ہوئی جس میں عربی خط تحریر تھا اور اُن کی کتابت اسی خط میں آغاز ہوئی۔ پھر اسی راوی نے

عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "عربی خط کے پہلے موجد اسمٰعیل علیہ السلام تھے اُنہوں نے تحریر کی بُنیاد تلفظ کرنے اور بولنے کے انداز پر ڈالی تھی اور بعد میں اُس کو ایک مسلسل خط کی صورت میں منتقل کر دیا کہ تمام عبارت زنجیر نما خط میں لکھتے تھے یہانتک کہ اسمٰعیل ع کے بیٹوں نے اُس میں تفریق قائم کی یعنی اسمٰعیل عَلَیْہِ السَّلَام نے تمام کلمات کو اس طرح باہم وصل کر دیا تھا کہ حروف کے مابین کوئی فرق ہی نہ تھا لیکن بعد میں اُن کے بیٹوں میں سے ہمیسع اور قیذر نے حروف کی شکلوں میں فرق قائم کیا۔ پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے یوں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا سب سے پہلے جو کتاب اللہ تعالےٰ نے آسمان سے نازل کی وہ ابجد ہے (یعنی حروف تہجی) اور ابن فارس نے کہا ہے "ہم جس بات کو کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ خط (کا علم) توفیقی (من جانب اللہ بتایا گیا) ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالےٰ " عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ يَعْلَمْ "۔ اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے " نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ "۔ اور کہ یہ حروف اُن اسماء کے زمرہ میں داخل ہیں جن کی تعلیم خدا تعالیٰ نے آدم عَلَیْہِ السَّلَام کو کی تھی۔ اور ابجد کے معاملہ اور کتابت کی ابتداء کے بارہ میں بہت سی خبریں (حدیثیں) وارد ہوئی ہیں کہ اُن کے مفصل بیان کا یہ محل نہیں۔ اور میں نے ایک مستقل تالیف میں اُن کو بسط و تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے ؁

فصل: عربی قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کی کتابت حروفِ ہجا کے ساتھ اس طور پر ہو کہ ساتھ ہی ساتھ اس سے ابتداء کرنے اور اُس پر وقف کئے جانے کی بھی مُراعاۃ کیجائے۔ اور فن نحو کے عالموں نے اس بات کے لیے بہت سے اصول اور قواعد تیار کر دیئے ہیں۔ مگر بعض حروف میں مُصحف اِمام (وہ مُصحف جس کو عثمان رضی اللہ تعالے عنہ نے لکھوایا تھا) کی رسم خط علمائے نحو کے مقرر کردہ قواعدِ کتابت سے مخالف ہے۔ اور اشہب نے کہا ہے کہ مالکؒ سے دریافت کیا گیا تھا کہ آیا مُصحف کو لوگوں کے بنائے ہوئے ہجاء کے مطابق لکھنا چاہیئے؟ تو اُنہوں نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ اُس کو اُسی پہلی کتابت کے انداز پر لکھنا چاہیئے"۔ اس قول کو الدانی نے المقنع میں روایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ اس قول کا علمائے امت میں سے کوئی بھی مخالف نہیں پایا گیا ہے۔ اور اسی راوی نے ایک دوسری جگہ پر بیان کیا ہے کہ " مالک سے واو اور الف کے مانند قرآن شریف کے حروف کی نسبت دریافت کیا گیا کہ آیا تمہاری یہ رائے ہے کہ اگر مصحف میں اس طرح پایا جائے تو اُس کو متغیر کر دیا جائے؟ مالکؒ نے جواب دیا کہ ہرگز نہیں "۔ ابو عمرو کہتا ہے کہ اس سے وہ واوٗ اور الف مراد ہیں جو کہ رسم خط لکھنے میں زاید آتے ہیں اور لفظ میں اُن کا تلفظ نہیں ہوا کرتا مثلاً اُولُوا میں واقع شدہ واو اور الفؑ اور امام احمد نے کہا ہے کہ واوٗ۔ یا اور الف وغیرہ کے بارہ میں مُصحف عثمان رضی اللہ تعالے عنہ کے رسم خط کی مخالفت حرام ہے ؁

بیہقی نے شعب الایمان میں بیان کیا ہے کہ جو شخص مُصحف کو لکھے اُس کے لئے سزاوار ہے کہ

وہ اُنھی حروف تہجی کی حفاظت کرے جن کے ساتھ صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم نے اُن مصاحف کو لکھا ہے اور اس میں اُن سے اختلاف نہ کرے اور اُن کی لکھی ہوئی چیز میں سے کسی شئے کو متغیر نہ کرے اس واسطے کہ وہ لوگ بہ نسبت ہمارے بہت زیادہ علم رکھتے تھے۔ اُن کے قلب اور اُن کی زبانیں بہت ہی صادق تھیں۔ اور وہ امانت میں ہم سے بدرجہا بڑھے ہوئے تھے۔ اس لئے یہ کبھی مناسب نہیں کہ ہم اپنے تئیں اُن کی کمی کو پورا کرنے والا گمان کریں'' ✣

میں کہتا ہوں کہ رسم خط کا معاملہ حسب ذیل چھ قواعد میں منحصر ہوتا ہے:۔ حذف۔ زیادتی۔ ہمزہ لانا۔ بدل ڈالنا۔ وصل کرنا اور فصل ڈالنا۔ اور وہ لفظ کہ اُس میں دو قرائتیں تھیں مگر لکھی ایک ہی گئی ہے ✣

پہلا قاعدہ حذف کے بیان میں۔ اَلِف اِن جگہوں سے حذف کیا جاتا ہے۔ نداء کی یا سے جیسے ''یَاَیُّھَا النَّاسُ'' یَاٰدَمُ۔ یٰرَبِّ۔ اور یٰعِبَادِیْ'' ھَا تنبیہ سے۔ مثلاً ھٰۤؤُلَاۤءِ۔ اور ھٰاَنْتُمْ'' اور نَا سے کسی ضمیر کے معیت میں جس طرح ''اَنْجَیْنٰکُمْ۔ اور اٰتَیْنٰہُ'' اور ذٰلِكَ۔ اُولٰۤئِكَ۔ لٰکِنْ اور تَبٰرَكَ اور فروع اربعہ سے۔ اور اللہ۔ اور اِلٰہ سے جہاں کہیں بھی انکا وقوع ہوا ہے۔ اور اَلرَّحْمٰن۔ اور سُبْحٰنَ سے جہاں کہیں بھی یہ آئے ہیں۔ مگر ایک مقام ''قُلْ سُبْحَانَ رَبِّیْ'' اس قید سے مستثنیٰ ہے۔ اور لام کے بعد آنے والا اَلِف بھی حذف کیا گیا ہے جیسے ''خَلٰئِفَ۔ خِلٰفَ رَسُوْلِ اللہِ۔ سَلٰمٌ۔ غُلٰمٌ۔ اِیْلٰفِ۔ اور یُلٰقُوْا'' میں۔ اور دو لاموں کے مابین سے بھی اَلِف کو حذف کیا ہے مثلاً۔ کَلٰلَۃٌ۔ ضَلٰلَۃٌ۔ خِلٰلَ الدِّیَارِ۔ اور اَلّٰذِیْ یَتَکَلَّمُ'' میں۔ اور ہر ایک ایسے علم میں سے جو کہ تین حرفوں سے زائد ہے اَلِف کو حذف کیا گیا ہے جیسے اِبْرٰھِیْمَ صٰلِحٌ اور مِیْکٰلَ'' مگر جَالُوْتَ۔ ھَامَانَ۔ یَاجُوْجَ وَمَاجُوْجَ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اور دَاؤدَ میں اَلِف کو اس لئے حذف نہیں کیا کہ اُس کا واؤ حذف ہو چکا ہے۔ اور اِسْرَآئِیْل میں الف کو نہ حذف کرنے کی وجہ اس کی (ی) کا حذف ہو چکنا ہے۔ اور ھَارُوْتَ۔ اور مَارُوْتَ۔ اور ہر ایک اسم یا فعل کے صیغہ تثنیہ میں حذف اَلِف کے بابت اختلاف کیا گیا ہے بشرطیکہ وہ (الف) طرف میں نہ پڑے۔ جیسے رَجُلٰنِ۔ یُعَلِّمٰنِ۔ اَضَلّٰنَا اور اِنْ ھٰذٰنِ۔ مگر ایک مثال '' بِمَا قَدَّمَتْ یَدٰكَ'' میں اَلِف کا لانا ضروری ہے۔ اور اسی طرح ہر ایک جمع تصحیح مذکر یا مؤنث میں سے بھی اَلِف کا حذف کرنا مختلف فیہ امر ہے۔ جیسے اَللّٰعِنُوْنَ۔ اور مُلٰقُوْا رَبِّھِمْ'' مگر سُوْرَۃُ الذّٰرِیٰتِ اور سُوْرَۃُ الطُّوْر میں 'طَاغُوْنَ'' کا لفظ۔ کِرَامًا کَاتِبِیْنَ'' اور رَوْضَاتِ۔ سُوْرَۃ شوریٰ اٰیٰتٌ لِلسَّآئِلِیْنَ۔ مَکْرٌ فِیْ اٰیَاتِنَا۔ اور اٰیَاتُنَا بَیِّنٰتٍ۔ سُوْرَۃ یونس عَلَیْہِ السَّلَامُ میں۔ کہ الفاظ مذکورہ سابق قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ اور اسی طرح اگر اَلِف کے بعد ہی اُس سے ملا ہوا ہمزہ آئے تو بھی اَلِف کو حذف نہیں کیا جاتا ہے جس طرح ''اَلصَّآئِمِیْنَ وَالصَّآئِمٰتِ'' میں ہے۔ یا یہ کہ اَلِف کے بعد ہی تشدید ہو تب بھی اُسے ثابت رکھیں گے مثلاً ''اَلضَّآلِّیْنَ اور اَلصَّآفّٰتِ۔ اور اگر کلمہ میں کوئی دوسرا اَلِف بھی ہو گا تو وہ بھی حذف کر دیا جائے گا۔ مگر ایک مقام پر اس قاعدہ کی پابندی نہیں ہوئی ہے یعنی سورۃ فُصِّلَتْ میں قولہ تعالے ''سَبْعَ سَمٰوٰتٍ''

اس کے خلاف آیا ہے ‌+

ہر ایک صیغہ جمع سے جو مَفَاعِلُ کے وزن پر ہو یا اُس کے مشابہ ہو اَلِف حذف ہوگا کتابت میں۔ مثلاً المَسَاجِدُ مَسَاكِنُ - اَلْيَتَامٰى - اَلنَّصَارٰى - اَلْمَسَاكِيْنُ - اَلْخَبَائِثُ - اور اَلْمَلٰئِكَةُ - اور خَطٰيَا، دوسرا اَلِف حذف ہوگا جہاں کہیں بھی اُس کا وقوع ہو - اور ہر ایک اِسم عَدَد سے بھی اَلِف حذف ہوگا جیسے ثُلٰثَ - اور ثَلٰثَةَ - اور سِحْرٌ - کا اَلِف بھی حذف ہوگا مگر ایک مقام پر سُوْرَۃُ الذّٰرِيٰتِ کے آخر میں حذف نہیں ہوا ہے - اور اگر سٰحِرٌ کو تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ لائیں تو اُس کے دونوں اَلِف کتابت میں حذف کر دیئے جاتے ہیں - اور قِيٰمَة - شَيْطٰن سُلْطٰن - تَعَالٰى - اَللّٰاتِی - اَللّٰائِی - خَلّٰق - عٰالِمُ - بِقٰدِرٍ - اَلْاَصْحٰب - اَلْاَنْهٰرُ - اَلْكِتٰبَة اور اَلثَّلٰثَة کے منکّر (نکرہ اسم) سے بھی الف کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے لیکن چار مواضع اس قاعدہ سے مستثنٰی ہیں - لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ - كتاب معلوم - اور كتاب ربك - سورۃ کہف میں - اور كِتَابٌ مُّبِيْنٌ - سُوْرَۃُ النَّمل میں - اور "بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖهَا"، میں "بِسْمِ اللّٰه" سے الف کو حذف کیا گیا ہے - "سَاَلَ" میں آخر کے شروع سے اور ہر ایسے لفظ سے اَلِف کو حذف کیا گیا ہے جس میں دو یا تین الف اکٹھا جمع ہو گئے ہیں - مثلاً - اٰدَمُ - اٰخَرُ - ءَاَشْفَقْتُمْ - ءَاَنْذَرْتَهُمْ - اور غُثَاءً سے - اور لفظ "وَرَآءَ" سے جہاں بھی وہ آیا ہو اَلِف حذف کیا گیا ہے - لیکن - مَارَاٰى - اور لَقَدْ رَاٰى سے سورۃ النجم میں اور نَاٰى کے لفظ سے اَلِف حذف نہیں ہوا ہے - اور لفظ اَلْاٰنَ سے بھی الف کو حذف نہیں کیا گیا ہے مگر "فَمَنْ يَّسْتَمِعِ الْاٰنَ" میں حذف ہوا ہے - اور اَلْاَيْكَةَ کے دونوں الف حذف نہیں کئے گئے ہیں لیکن سورۃ الحجر میں اور سورۃ قٓ میں - اور ی کو ہر ایک ایسے اسم منقوص سے حذف کیا گیا ہے جو کہ مُنَوَّن ہو رفعاً اور جرّاً جیسے بَاغٍ وَّلَا عَادٍ - اور ی کی طرف کوئی اور کلمہ مضاف ہوا ہو تو بحالت مُنادیٰ ہونے کے بھی اُس ی کو حذف کیا ہے مگر اس قید سے دو یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا - اور يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا - سُوْرَۃُ العنکبوت کے دو کلمے بَرِی ہیں - یا وہ کلمہ مُنادیٰ نہ ہو تو بھی ی کو حذف کیا گیا ہے لیکن اس شق سے سورۃ طٰہٰ اور حٰم میں قُلْ يٰعِبَادِیْ اور اَسْرِ بِعِبَادِیْ کی مثالیں مستثنٰی ہیں - اور فَادْخُلِیْ فِیْ عِبٰدِیْ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ "بھی - اور ی کو اُس وقت بھی کتابت میں حذف کر دیا گیا ہے جب کہ وہ اپنے مثل (یعنی دوسری ی) کے ساتھ جمع ہوئی ہے - مثلاً " وَلِیّٖ - اَلْحَوَارِيّٖنَ اور مُتَّكِيّٖنَ - مگر اس سے مستثنٰی ہیں عِلِّيِّيْنَ - يُحْيِيْ - هَيِّئْ - اور مَكْرَ السَّيِّئِ - سَيِّئَةً - اَلسَّيِّئَةُ - اَفَعَيِيْنَا - اور يُحْيِيْ کا لفظ ضمیر کے ساتھ نہ کہ مفرد ہونے کی حالت میں - اور جہاں کہیں بھی - اَطِيْعُوْنِ - اِتَّقُوْنِ - خَافُوْنِ - اِرْهَبُوْنِ - فَارْسِلُوْنِ - اور اُعْبُدُوْنِ کے الفاظ آئے ہیں ہر جگہ ان کی ی محذوف ہی پائی گئی ہے - مگر سورۃ یٰسٓ ی کو اس کے ساتھ کتابت میں لکھا ہے - اور ایسے ہی - اِخْشَوْنِ - کے لفظ سے بھی ی کو کتابت میں حذف کیا ہے مگر سورۃ البقرۃ میں نہیں حذف کیا - اور كِيْدُوْنِ میں بھی ی محذوف ہے لیکن اس مقام پر وہ فَكِيْدُوْنِیْ جَمِيْعًا" میں ی کتابت میں آئی ہے - اور - وَاتَّبِعُوْنِ میں بھی ی محذوف ہے - مگر آل عمران اور طٰہٰ کی سورتوں

میں ایسا نہیں کیا گیا ہے۔ نیز لَا تُنظِرُونَ۔ لَا تَسْتَعْجِلُونَ۔ لَا تَكْفُرُونَ۔ لَا تَقْرَبُونَ۔ لَا تَحْزَنُونَ۔ لَا تُفْضِحُونِ۔ يَهْدِيَنِ۔ سَيَهْدِينِ۔ كَذَّبُونِ۔ يَقْتُلُونِ۔ أَنْ يُكَذِّبُونِ۔ وَعِيدِ۔ الْجَوَارِ۔ بِالْوَادِ۔ اور الْمُهْتَدِ میں ی محذوف فی الکتابت ہے لیکن سورۃ **الاعراف** میں الْمُهْتَدِي ی کے ساتھ لکھا گیا ہے ÷

اور **واؤ** دوسرے **واؤ** کے ساتھ ذیل کی مثالوں میں محذوف فی الکتابت ہے۔ لَا يَسْتَوُنَ۔ فَاءُو۔ إِذِ الْمَوْءُودَةُ۔ اور يَئُوسًا میں۔ اور لام مدغم اپنے مثل میں محذوف فی الکتابت ہوتا ہے جیسے۔ الَّيْلِ۔ الَّذِي۔ إِلَّا اللهُ۔ اللَّهُمَّ۔ اللُّغَةُ۔ اور اُس کے فروع۔ اللَّهْوُ۔ اللَّغْوُ۔ اللُّؤْلُؤُ۔ اللَّاتَ۔ اللَّمَمُ۔ اللَّهَبُ۔ اللَّطِيفُ اور اللَّوَّامَةُ ہیں ÷

فرع: اُس حذف کے بیان میں جو کہ قاعدہ کے تحت میں داخل نہیں ہوا ہے۔ اور اُس کی مثالیں حسب ذیل ہیں۔ مَٰلِكَ الْمُلْكِ۔ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا۔ مُرَٰغَمًا۔ خَٰدِعُهُمْ۔ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ۔ بَٰلِغَ۔ لِيَجِدُوا۔ لَوْ كَٰنُوا۔ اور بَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۔ **الاعراف** اور **ہود** کی سورتوں میں۔ الْمِيعَٰدِ۔ سورۃ الانفال میں تُرَٰبًا۔ سورۃ الرعد میں اور سورۃ النمل اور عم میں۔ جُذَٰذًا۔ يُسَٰرِعُونَ۔ أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ۔ أَيُّهَ السَّاحِرُ۔ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ۔ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًا۔ هَلْ يُجْزَىٰ۔ مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ۔ اور لِلْقَٰسِيَةِ۔ سورۃ الزمر۔ أَثَٰرَةٍ۔ عَٰهَدَ عَلَيْهِ اللهَ۔ اور وَلَٰكِنَّا اَبَا۔ میں الف کو خلاف قاعدہ حذف کیا ہے۔ اور اسی طرح **ی** کو سورۃ البقرۃ میں۔ إِبْرَٰهِيمَ سے حذف کیا گیا ہے۔ اور سورۃ الرعد اور غافر میں الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ۔ مَنِ اتَّبَعَنِ۔ سَوْفَ يُؤْتِ اللهُ۔ وَقَدْ هَدَٰنِ۔ نُنجِ الْمُؤْمِنِينَ فَلَا تَسْئَلْنِ مَا۔ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ۔ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا۔ تُفَنِّدُونِ۔ الْمُتَعَالِ۔ مَتَابِ۔ مَآبِ۔ اور عِقَابِ سے حذف کیا گیا ہے۔ اور فِيهَا عَذَابِ۔ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ۔ وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ۔ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ۔ أَن يَهْدِيَنِ۔ إِن تَرَنِ۔ أَن يُؤْتِيَنِ۔ أَن تُعَلِّمَنِ۔ اور نَبْغِ کی مثالوں سے سورۃ الکہف میں **ی** کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے۔ اور سورۃ طٰہٰ میں "أَلَّا تَتَّبِعَنِ" کی مثال میں ی محذوف ہوئی ہے۔ اور سَوَاءً الْبَادِ۔ وَإِنَّ لَهَادِ۔ أَن يَحْضُرُونِ۔ رَبِّ ارْجِعُونِ۔ وَلَا تُكَلِّمُونِ۔ يَسْقِينِ۔ يَشْفِينِ۔ يُحْيِينِ۔ وَادِ النَّمْلِ۔ أَتُمِدُّونَنِ۔ فَمَا آتَانِ۔ تَشْهَدُونِ۔ بِهَٰدِ الْعُمْيِ۔ كَالْجَوَابِ۔ إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَٰنُ۔ لَا يُنقِذُونِ۔ فَاسْمَعُونِ۔ لَتُرْدِينِ۔ صَالِ الْجَحِيمِ۔ التَّلَاقِ۔ التَّنَادِ۔ تَرْجُمُونِ۔ فَاعْتَزِلُونِ۔ يُنَادِ الْمُنَادِ۔ لِيَعْبُدُونِ۔ يُطْعِمُونِ۔ تُغْنِ۔ الدَّاعِ دو مرتبہ سورۃ القمر میں۔ يَسْرِ۔ أَكْرَمَنِ۔ اور وَلِيَ دِينِ۔ کی مثالوں میں بھی **ی** خلاف قاعدہ محذوف فی الکتابت پائی جاتی ہے۔ اور **واؤ** کو کتابت میں حسب ذیل جگہوں سے خلاف قاعدہ حذف کیا گیا ہے۔ وَيَدْعُ الْإِنسَانُ۔ وَيَمْحُ اللهُ۔ سورۃ شوریٰ میں۔ اور يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ۔ اور سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ۔ میں بھی۔ **المراکشی** کا قول ہے کہ "ان چار جگہوں سے **واؤ** کو کتابت میں حذف کر دینا وقوع فعل کی سرعت اور اُسکے فاعل پر آسان ہونے کی تنبیہ اور اس بات پر آگاہ بناتا ہے کہ منفعل اُس کے ساتھ وجود میں بشدت اثر قبول کرتا ہے۔ اور وَيَدْعُ الْإِنسَانُ" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ دعا انسان پر سہل ہے۔

اور کہ انسان دعا کرنے پر ویسی ہی سُرعت کے ساتھ آمادہ ہوتا ہے جس طرح وہ بہتری کیطرف بسرعت بڑھتا اور اُس کے حاصل کرنے میں جلدی کیا کرتا ہے۔ بلکہ انسان کیطرف اُس کی ذات کی جہت سے شر کا اثبات بہ نسبت بھلائی کے اُس کی جانب قریب تر ہے۔ اور "وَيَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ" میں واؤ کا حذف کیا جانا اس اشارہ کی غرض سے ہے کہ باطل بہت سُرعت کے ساتھ فنا اور مضمحل ہو جایا کرتا ہے۔ اور "يَدْعُ الدَّاعِ" میں واؤ کا حذف ہونا سُرعتِ دُعا اور دُعا کرنے والوں کے سُرعتِ اجابت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے۔ اور آخری مثال "سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ" میں سُرعتِ فعل اور اجابت زبانیہ اور قوت بطش کیطرف اشارہ ہے +

دوسرا قاعدہ: زیادتی کے بیان میں:۔ اسم مجموع کے آخر میں واؤ جمع کے بعد کتابت میں ایک الف زائد کیا گیا ہے جیسے "بَنُوا اِسْرَائِيلَ - مُلَاقُوا رَبِّهِمْ - اور اُولُوا الْاَلْبَابِ - اور مفرد میں ایسا نہیں ہوتا یعنی اس میں واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا جیسے لَذُوْ عِلْمٍ" اَلرِّبٰوا - اور وَاِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ - کی دو مثالیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں کہ ان میں باوجود اسم مفرد ہونے کے واؤ کے بعد الف زائد فی الکتابت لکھا گیا ہے۔ اور ایسے ہی فعل مفرد یا جمع مرفوع یا منصوب کے آخر میں بھی واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا لیکن - جَاءُوا اور بَاءُ وا ہر جگہ میں لکھا گیا ہے جہاں بھی وہ آئے ہیں۔ اور "عَتَوْا عُتُوًّا - فَاِنْ فَاءُوا - وَالَّذِيْنَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ اور عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّعْفُوَا عَنْهُمْ میں سُوْرَةُ النِّسَآء میں اور "سَعَوْا فِيْ اٰيٰتِنَا" میں سُوْرَةِ سَبَا میں واؤ کے بعد الفِ زائد لکھا گیا ہے۔ اور ایسے ہی اُس ہمزہ کے بعد بھی الفِ زائد کتابت میں آیا ہے جو کہ واؤ کی شکل میں مرسوم (مکتوب) ہوتا ہے مثلاً "تَفْتَؤُا" میں - اور مِائَةٌ اور مِائَتَيْنِ میں بھی - اور - الظُّنُوْنَا - الرَّسُوْلَا - السَّبِيْلَا - وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَايْءٍ - وَلَا اَذْبَحَنَّهٗ - وَلَا اَوْضَعُوْا - وَلَا اِلَى اللّٰهِ - وَلَا اِلَى الْجَحِيْمِ - وَلَا تَايْئَسُوْا - اِنَّهٗ لَا يَايْئَسُ - اور اَفَلَمْ يَايْئَسِ میں بھی الفِ زائد لکھا گیا ہے۔ اور سورۃ الزمر اور سورۃ والفجر میں "جَائِیْٓءَ" کی مثال میں مابین جیم اور یاء کے الف زائد مکتوب ہوا ہے مگر ان دونوں جگہوں میں مطلق ہمزہ کے ساتھ "جِيْٓءَ" بھی لکھا گیا ہے۔ اور "نَبَائِ الْمُرْسَلِيْنَ وَمَلَائِهٖ - وَمَلَائِهِمْ - وَمِنْ اٰنَائِ اللَّيْلِ میں سُوْرَةِ طٰهٰ میں مِنْ تِلْقَائِ نَفْسِيْ - اور مِنْ وَّرَائِ حِجَابٍ - میں سُوْرَةِ شوریٰ میں ہمزہ مرسومہ کے بعد ایک یا زائد کی گئی ہے۔ اور ایسے ہی ذیل کی مثالوں میں بھی یا زائد مکتوب ہوئی ہے۔ سورۃ النحل میں "اِيْتَائِ ذِي الْقُرْبٰى"، سُوْرَةِ الروم میں "بِلِقَائِ الْاٰخِرَةِ"، اور "بِاَيِّكُمُ الْمَفْتُوْنُ - بَنَيْنٰهَا بِاَيْدٍ - اَفَائِنْ مَّاتَ اور اَفَائِنْ مِّتَّ - میں - اور "اُولُوْا"، اور اُس کے فروع میں ہمزہ مرسومہ کے بعد واو زائد لکھا گیا ہے اور ایسے ہی "سَاُوْرِيْكُمْ" میں بھی المراکشی نے کہا ہے کہ جَائِیْٓءَ اور نَبَائِ وغیرہ کے مانند کلمات میں یہ مذکورہ بالا حروف محض اس لئے زائد کئے گئے ہیں تاکہ ان کے ذریعہ سے تہویل - تفخیم - تہدید - اور وعید - کا نفع حاصل ہو - اور جیسے کہ "بِاَيْدٍ" میں یا کو خدا تعالےٰ کی اُس قوت کی عظمت ظاہر کرنے کے لئے بڑھایا گیا ہے جس قوت سے اُس نے آسمان کو بنایا - اور جس قوت کے مشابہ کوئی اور قوت ہرگز نہیں ہے۔" اور کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے کہ عربی خط کی ایجاد سے قبل دنیا کے مروجہ خطوط میں فتحہ کی صورت الف

ضمہ کی صورت واؤ اور کسرہ کی صورت یاء کی تھی اس لئے "لَا اَوْضَعُوْا" اور اُس کے مانند الفاظ بجائے فتحہ کے الف کے ساتھ لکھے گئے۔ اور "اِیْتَاۤئِ ذِی الْقُرْبیٰ" بجائے کسرہ کے یا کے ساتھ لکھنے میں آیا اور اُولٰٓئِكَ بجائے ضمہ کے واؤ کے ساتھ لکھا گیا۔ کیونکہ اہل عرب کا وہ زمانہ فن کتابت کے آغاز کے عہد سے بہت ہی قریب تھا۔

تیسرا قاعدہ: کتابتِ ہمزہ کے بیان میں:۔ ہمزہ ساکن اپنے ماقبل کی حرکت کے حرف کے ساتھ لکھا جاتا ہے خواہ وہ اوّل کلمہ میں آیا ہو یا وسط کلمہ میں۔ اور یا آخر کلمہ میں۔ مثلاً اِیْذَنْ۔ اُوْتُمِنَ۔ وَالْبَاْسَاۤءِ۔ اِقْرَاْ جِئْنَاكَ۔ هَیِّئْ۔ اَلْمُؤْتُوْنَ اور تَسُؤْهُمْ باستثنائے۔ فَادّٰرَءْتُمْ۔ رِءْیًا۔ اَلرُّءْیَا اور شَطْاَهٗ۔ کے کہ ان مثالوں میں ہمزہ حذف کر دیا گیا ہے۔ اور ایسے ہی وہ فعل اَمر کے اوّل میں آنے والا ہمزہ بھی حذف کیا گیا ہے جو کہ حرف فا کے بعد آیا ہو جیسے فَاْتُوْا یا حرف واؤ کے بعد آیا ہو مثلاً۔ وَاْتَمِرُوْا۔ اور ہمزہ متحرک اگر اوّل کلمہ میں ہو یا اُس کے ساتھ کوئی زائد حرف متصل ہوا ہو اُس کی کتابت مطلقاً الف کے ساتھ ہوگی یعنی اُس کی حرکت خواہ فتحہ ہو یا ضمہ یا کسرہ۔ ہر حالت میں اُس کی کتابت ایک ہی صورت سے کی گئی ہے۔ جیسے "اَیُّوْبَ۔ اِذَا۔ اُولُوْا۔ سَاُصْرِفُ۔ فَبِاَیِّ۔ سَاُنْزِلُ" باستثنائے چند مواضع کے جو حسب ذیل ہیں۔ اَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ۔ اور اَئِنَّا لَمُخْرَجُوْنَ۔ سورۃ النمل میں۔ اَئِنَّا لَتَارِكُوْا اٰلِهَتِنَا اور اَئِنَّ لَنَا۔ سورۃ الشعراء میں اَئِذَا مِتْنَا۔ اَئِنْ ذُكِّرْتُمْ۔ اَئِفْكًا۔ اَئِمَّةً۔ لِئَلَّا۔ لَئِنْ۔ یَوْمَئِذٍ اور حِیْنَئِذٍ۔ کہ ان مواضع میں ہمزہ کی کتابت یا کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور قُلْ اَؤُنَبِّئُكُمْ۔ میں هٰۤؤُلَاۤءِ۔ واؤ کے ساتھ لکھا گیا ہے۔ اور اگر ہمزہ متحرک وسط کلمہ میں ہو تو اُس کی کتابت ایسے حرف کے ساتھ کی جائے گی جو کہ خود اسی کی حرکت کے موافق ہے۔ مثلاً۔ سَاَلَ۔ سُئِلَ۔ نَقْرَؤُهٗ۔ اِلَّا جُزْءٌ اُوْهُ۔ اور لفظ یُوْسُفُ میں ہر سہ فوق حرکات حروف یعنی واؤ۔ یا۔ اور الف کے ساتھ۔ اور لَا مَلَئَنَّ۔ اور اِمْتَلَاْتِ۔ وَاشْمَاَزَّتْ۔ اور وَطْمَاَنُّوْا۔ میں ہمزہ کو کتابت سے حذف کر دیا گیا ہے۔ یعنی ان کو۔ اِمْتَلَئْتِ۔ اِشْمَئَزَّتْ۔ اور اِطْمَئَنُّوْا کی شکل میں لکھا گیا ہے۔ لیکن مذکورہ بالا حالتوں کے سوا اگر ہمزہ کے ماقبل کو کسرہ یا ضمہ دیا گیا ہو اور خود ہمزہ مفتوح ہو۔ یا ہمزہ مضموم ہو اور اُس کا ماقبل مکسور۔ تو ان حالتوں میں اُس کی کتابت حرکتِ ماقبل کے موافق حرفِ علت کے ساتھ کی جائے گی۔ جیسے اَلْخَاطِئَةُ۔ فُؤَادَكَ اور سَنُقْرِئُكَ۔ اور اگر ہمزہ متحرکہ کا ماقبل ساکن ہو تو ایسی حالت میں ہمزہ حذف کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً۔ یَسْئَلُ اور لَا تَجْئَرُوْا۔ مگر اس قاعدے سے اَلنَّشْاَةُ اور مَوْئِلًا۔ کی وہ مثالیں سورۃ الکھف میں مستثنیٰ ہیں۔ اور اگر ماقبل ہمزہ کے الف ہو اور ہمزہ مفتوح ہو تو یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ وہ حرکت ہمزہ کے موافق حرف حذف کیا جائے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ اُس کا اجتماع اپنے ہی مثل الف کے ساتھ ہوا ہے۔ اور اس لئے کہ ایسی حالت میں ہمزہ کی کتابت اُسی کی صورت میں ہوتی ہے۔ جیسے اَنْبَاۤءَنَا۔ اور یہ بھی ہوا ہے کہ الف مفتوحہ کے ساتھ آنے کی حالت میں حرکت ہمزہ کے موافق حرف حذف کر دیا گیا ہے۔ جیسے سورۃ یوسف اور الزخرف میں قُرْاٰنًا کا لفظ ہے۔ اور اگر ماقبل ہمزہ الف ہو اور

ہمزہ کو ضمہ یا کسرہ کی حرکت ہو تو حرکتِ ہمزہ کے موافق حرف کو حذف نہ کیا جائیگا۔ مثلاً۔ اَبْنَاؤُکُمْ اور اَبْنَائِھِمْ۔ مگر حسب ذیل مواضع اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ وَقَالَ اَوْلِیَاؤُھُمْ اِلٰی اَوْلِیَآئِھِمْ "سورۃ الانعام میں اِنْ اَوْلِیَآؤُہٗ سورۃ الانفال میں۔ اور نَحْنُ اَوْلِیٰٓؤُکُمْ" سورۃ فصلت میں۔ اور اگر ہمزہ متحرکہ کے بعد کوئی حرف اُس کا (یعنی حرکت ہمزہ کا) ہم جنس ہو تو یہ بات بھی پہلے بیان ہو چکی ہے کہ اُسے حذف کر دیا جائے گا جیسے تَسْئَلُوْنَ۔ خٰسِئِیْنَ۔ اور یَسْتَھْزِءُوْنَ۔ اور اگر ہمزہ آخر کلمہ میں آئے تو اُس کی کتابت حرکتِ ماقبل ہمزہ کے موافق حرفِ علت کے ساتھ ہوگی جیسے۔ سَبَاٍ۔ شَاطِئ اور لُؤْلُؤ۔ مگر چند مواضع اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں۔ تَفْتَؤُا۔ تَتَفَیَّؤُا۔ اَتَوَکَّؤُا۔ لَاتَظْمَؤُا۔ مَا یَعْبَؤُا۔ یَبْدَؤُا۔ یَنْشَؤُا۔ یَبْدَؤُا۔ اَنْبٰٓؤُا۔ قَالَ الْمَلَؤُا۔ مثال اول وَقَدْ اَفْلَحَ میں۔ اور ہر سہ مثالیں سورۃ النمل میں جَزٰٓؤُا پانچ جگہوں میں دو جگہیں سورۃ مائدہ میں اور ایک ایک الزمر۔ شوریٰ اور الحشر کی سورتوں میں۔ شُرَکٰٓؤُا سورۃ الانعام میں اور سورۃ شوریٰ میں۔ یَاْتِیْھِمْ اَنْبٰٓؤُا۔ سورۃ الانعام میں۔ اور سورۃ الشعراء میں۔ عُلَمٰٓؤُا۔ اسی سورۃ میں مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمٰٓؤُا۔ اور الضُّعَفٰٓؤُا سورۃ ابراہیم اور غافر میں۔ فِیْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا اور مَا دُعٰٓؤُا سورۃ غافر میں۔ شُفَعٰٓؤُا سورۃ الروم میں "اِنَّ ھٰذَا لَھُوَ الْبَلٰٓؤُا الْمُبِیْنُ" سورۃ الدخان میں۔ اور بُرَءٰٓؤُا مِنْکُمْ کہ ان سب مثالوں میں ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔ پس اگر ہمزہ کا ماقبل ساکن ہو تو واؤ حذف کیا جاتا ہے۔ جیسے مِلْءُ الْاَرْضِ۔ دِفْءٌ۔ شَیْءٌ۔ اَلْخَبْءُ۔ مَآءٌ۔ لِتَنُوْٓاَ۔ اَنْ تَبُوْٓاَ۔ اَلسُّوْٓاٰی کی مثالوں میں اِس کے خلاف ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور قراء نے اس کی استثنا یونہی کی ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک ان تینوں مثالوں کو مستثنیٰ نہیں قرار دینا چاہئے اس لئے کہ جو الف واؤ کے بعد ہے وہ ہمزہ کی صورت نہیں بلکہ الف زائد ہے جو کہ واؤ فعل کے بعد آتا ہے۔

چوتھا قاعدہ: بدل کے بیان میں: تفخیم کے لئے۔ اَلصَّلٰوۃُ۔ اَلزَّکٰوۃ۔ اَلْحَیٰوۃ اور اَلرِّبٰوا وغیرہ کا الف بحالیکہ یہ کسی اور اسم کی طرف مضاف نہوں۔ واؤ کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ اور ایسے ہی۔ اَلْغَدٰوۃ مِشْکٰوۃ النَّجٰوۃ اور مَنٰوۃ کا الف بھی واؤ کے ساتھ مکتوب ہوا کرتا ہے۔ اور ہر ایک ایسا الف جو کہ یا سے بدل کر (قلب ہو کر) آیا ہو وہ یا کے ساتھ کتابت میں آتا ہے۔ جیسے "یَتَوَفّٰىکُمْ" یہ صورت اسم یا فعل میں ہوتی ہے خواہ اُس کے ساتھ کوئی ضمیر متصل ہو یا نہو۔ اور وہ کسی ساکن سے ملاقی ہو یا نہو۔ اور اسی نوع سے ہے۔ یٰحَسْرَتٰی اور یٰٓاَسَفٰی لیکن تَتْرَا اور کِلْتَا اور ھَدٰىنِیْ اور مَنْ عَصَانِیْ۔ اَلْاَقْصَا۔ اَقْصَی الْمَدِیْنَۃِ۔ طَغَا الْمَآءُ اور سِیْمَاھُمْ۔ اور وہ الف بھی جس کے قبل حرف یا آیا ہو۔ مثلاً اَلدُّنْیَا اور اَلْحَوَایَا۔ کہ ان کو مذکورہ فوق قاعدہ سے مستثنیٰ پایا جاتا ہے۔ اور ان مستثنیٰ مثالوں میں سے "یَحْیٰی" کا لفظ اسم اور فعل دونوں حالتوں میں استثناء کیا گیا ہے۔ اور اِلٰی۔ عَلٰی اور اَنّٰی (کَیْفَ کے معنی میں) اور مَتٰی۔ بَلٰی۔ حَتّٰی اور لَدٰی میں الف کی کتابت بصورت یا ہوتی ہے۔ مگر "لَدَا الْبَابِ" اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔ اور وہ ثلاثی (سہ حرفی) کلمہ جس کے

آخر میں واؤ ہو یعنی ناقص واوی، اسم یا فعل ہونے کی حالت میں الف ہی کے ساتھ لکھا جاتا ہے جیسے الصفا شفا۔ اور عفا۔ مگر ضحیٰ (جس جگہ بھی یہ واقع ہوا ہے) اور ما زکیٰ منکم۔ دحٰھا۔ تلٰھا۔ طحٰھا اور سجیٰ کہ یہ الفاظ مستثنیٰ ہیں۔ اور نون تاکید خفیفہ۔ اور اِذاً کی کتابت الف کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور نون کے ساتھ بھی مثل "اٰئن" کے۔ اور ہاء تانیث کی کتابت ھا کے ساتھ ہوتی ہے مگر رحمۃ سورۃ البقرۃ۔ الاعراف ھود۔ مریم۔ الروم۔ اور الزخرف میں۔ اور "نعمۃ" البقرۃ۔ آل عمران۔ المائدۃ۔ ابراھیم النحل۔ لقمان۔ فاطر۔ اور الطور۔ کی سورتوں میں۔ اور "سنت" انفعال۔ فاطر۔ اور ثانی غافر میں۔ اور اِمرأۃ مع زوجھا۔ وتمت کلمۃ ربک الحسنیٰ۔ فنجعل لعنۃ اللہ۔ والخامسۃ ان لعنۃ اللہ۔ اور معصیۃ۔ کے الفاظ سورۃ قد سمع میں اور ان شجرۃ الزقوم۔ قرۃ عین۔ جنۃ نعیم۔ بقیۃ اللہ۔ یا ابت۔ اللات۔ مرضات۔ ھیھات۔ ذات۔ انبتت۔ اور فطرۃ بھی۔

پانچواں قاعدہ: **وصل اور فصل** کے بیان میں:۔ اَلّا فتحہ کے ساتھ، عام طور پر وصل کیا جاتا ہے مگر دس جگہیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ان لا اقول ان لا تقولوا۔ سورۃ الاعراف میں ان لا ملجاء سورۃ ھود میں ان لا الٰہ۔ ان لا تعبدو الا اللہ۔ اور اِنّی اخاف ان لا تشرک۔ سورۃ الحج میں ان لا تعبدوا سورۃ یٰس میں ان لا تعلوا۔ سورۃ الدخان میں ان لا یشرکن سورۃ الممتحنۃ میں۔ اور ان لا یدخلنھا سورۃ ن میں اور مِمّا بھی موصول ہی آتا ہے۔ مگر من ملکت سورۃ النساء اور سورۃ الروم میں اور من ما رزقناکم سورۃ المنافقین میں مفصول لکھے گئے ہیں۔ مِمّن مطلق طور پر موصول ہی لکھا جاتا ہے۔ عمّا بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر عن ما نھوا عنہ میں اُسے مفصول لکھا گیا ہے۔ اِمّا بالکسر بھی موصول لکھا گیا ہے لیکن ایک جگہ سورۃ الرعد میں۔ اِن ما نرینک مفصول لکھا گیا ہے۔ اَمّا بالفتح مطلقاً موصول ہی لکھا جاتا ہے۔ عمّن موصول لکھا جاتا ہے۔ مگر عن من یشاء سورۃ نور میں۔ اور عن من تولیٰ" سورۃ النجم میں دو جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔ اَمّن کی کتابت بھی موصول ہی آتی ہے۔ مگر "أم من تکون" سورۃ النساء میں۔ أم من اسس اور أم من خلقنا۔ سورۃ **الصافات** میں۔ اور أم من یاتی مؤمنا" کی مثالوں میں مفصول مکتوب ہوا ہے۔ اِلّم بالکسر عام طور سے موصول لکھا جاتا ہے لیکن فان لم یستجیبوا لک سورۃ القصص میں مفصول مکتوب ہوا ہے۔ مگر گیارہ جگہوں میں مفصول لکھا گیا ہے۔ فی ما فعلن" دوم سورۃ البقرہ میں "لیبلوکم فی ما" سورۃ المائدہ میں اور سورۃ الانعام میں "قل لا اجد فی ما اشتھت" سورۃ الانبیاء میں "فی ما افضتم فی ما ھھنا۔ سورۃ الشعراء میں "فی ما رزقناکم" سورۃ الروم میں۔ "فی ما ھم فیہ اور فی ما کانوا فیہ دونوں جگہ سورۃ الزمر میں۔ اور ننشئکم فی ما لا تعلمون" اِنّما کی کتابت بھی موصول کی گئی ہے مگر ایک جگہ "اِن ما توعدون لاٰت" سورۃ الروم میں۔ ایسے ہی اَنّما بالفتح بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر دو جگہ اَنّ ما یوعدون" سورۃ الحج اور

سورہ لقمان میں کُلَّمَا کی کتابت بھی موصول ہوتی ہے مگر کُلَّمَا رُدُّوا الی الفتنۃ اور مِن کُلِّ مَا سَاَلتُمُوہُ میں دو
جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔ بِئْسَمَا موصول لکھا جاتا ہے مگر جہاں لام کے ساتھ آئے گا وہاں اس کو مفصول لکھیں گے
اور نِعِمَّا۔ مَهْمَا۔ رُبَمَا۔ کَاَنَّمَا اور وَیْکَاَنَّ سب موصول ہی لکھے گئے ہیں۔ اور حَیْثُ مَا اور اَنْ لَّوْ فتحہ کے
ساتھ۔ اور اَنْ لَّن کی کتابت جدا جدا کی جاتی ہے مگر اَنْ لَّن سورۃ الکہف اور سورۃ القیامۃ میں موصول لکھا گیا ہے
اور اَیْنَ مَا بھی مفصول لکھا جاتا ہے لیکن فَاَیْنَمَا تُوَلُّوا اَیْنَمَا یُوَجِّهْهُ میں اسے موصول لکھا گیا ہے۔ اور اَیْنَمَا تَکُوْنُوْا
یُدْرِکْکُّمُ میں اختلاف ہے (کسی نے موصول لکھا ہے اور بعض نے مفصول) اور ایسے ہی سورۃ الشعراء میں اَیْنَمَا
کُنْتُمْ تَعْبُدُوْنَ اور سورۃ الاحزاب میں اَیْنَمَا ثُقِفُوْا کے بابت بھی اختلاف ہے۔ لِکَیْ لَا مفصول لکھا جاتا ہے
مگر آلِ عمران۔ الحج اور الحدید کی سورتوں میں اس کو موصول لکھا گیا ہے۔ اور یَوْمَ الاحزاب میں۔ اور یَوْمَ هُمْ
اور مثل۔ فَمَالِ۔ وَلَاتَ حِیْنَ اِبْنَ اُمَّ کے مفصول لکھے جاتے ہیں مگر آخری کلمہ سورۃ طٰہٰ میں یوں لکھا گیا ہے
کہ ہمزہ کو واو کی صورت میں لکھا ہے اور اَیْنَ کا ہمزہ حذف کر دیا ہے اس لئے اُس کی صورت "یَبْنَؤُمَّ" ہو گئی ہے

چھٹا قاعدہ: اُن الفاظ کی کتابت میں جن میں دو قراءتیں آئی ہیں اور وہ ایک ہی قراءت کی صورت پر لکھے
گئے ہیں۔ اور قراءت سے ہماری مراد شاذ قراءت نہیں بلکہ اُس کے ماسوا مشہور اور متواتر قراءتیں ہیں۔ اس قسم کی
مثالوں میں سے بعض یہ کلمات ہیں: مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ۔ یُخٰدِعُوْنَ۔ وٰعَدْنَا۔ وَالصّٰعِقَۃِ۔ وَالتَّمٰیلِ۔ وَ
تُفٰدُوْهُمْ۔ وَتَظٰهَرُوْنَ۔ وَلَا تُقٰتِلُوْهُمْ اور اسی کے مثل دوسرے کلمات۔ اور لَوْلَا دِفٰعُ۔ فَرِهٰنٌ۔
اور طٰٓئِرًا۔ آل عمران اور المائدہ میں "مُضٰعَفَۃً" اور اُس کے مانند کلمات۔ عٰقَدَتْ اَیْمٰنُکُمْ۔ الْاَوْلٰیٰنِ
لَامَسْتُمْ۔ قٰسِیَۃً۔ قِیٰمًا لِّلنَّاسِ۔ خَطِیٰٓتِکُمْ۔ سورۃ الاعراف میں طٰٓئِفٌ۔ حَاشَ لِلّٰهِ۔ وَسَیَعْلَمُ الْکٰفِرُ
تُزٰوَرُ۔ زٰکِیَۃً۔ فَلَا تُصٰحِبْنِیْ۔ لَاتَّخَذْتَ مِهٰدًا وَحَرٰمٌ عَلٰی قَرْیَۃٍ۔ اِنَّ اللّٰهَ یُدٰفِعُ۔ سُکٰرٰی وَمَا هُمْ
بِسُکٰرٰی۔ الْمُضْغَۃَ عِظٰمًا۔ فَکَسَوْنَا الْعِظٰمَ۔ سِرٰجًا۔ بَلِ ادّٰرَكَ۔ وَلَا تُصٰعِرْ۔ رَبَّنَا بٰعِدْ۔ اَسٰوِرَۃٌ۔ ان
سب کلموں میں بلا اَلِف کے لکھا گیا ہے۔ حالانکہ اُن کی قراءت اَلِف اور حذفِ اَلِف دونوں کے ساتھ ہوئی ہے
اور وَغَیٰبَتِ الْجُبِّ وَاُنْزِلَ عَلَیْهِ اٰیٰتٌ سورۃ العنکبوت میں اور ثَمَرٰتٍ مِّنْ اَکْمَامِهَا۔ سورۃ فصلت
جِمٰلٰتٌ۔ فَهُمْ عَلٰی بَیِّنٰتٍ اور وَهُمْ فِی الْغُرُفٰتِ اٰمِنُوْنَ۔ ان کلمات کو محض حرفِ تا کے ساتھ لکھا گیا ہے
حالانکہ ان کی قراءت صیغہ جمع اور واحد دونوں کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور تُقٰىۃً کو حرفِ یا کے ساتھ لِاَهَبَ۔
کو اَلِف کے ساتھ یَقُصُّ الْحَقَّ کو بغیر حرفِ یا کے اٰتُوْنِیْ زُبَرَ الْحَدِیْدِ کو فقط الف کے ساتھ نُنْجِیْ مَنْ نَّشَآءُ
نُنْجِ الْمُؤْمِنِیْنَ۔ کو ایک ہی نون کے ساتھ الصِّرَاطَ کو جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے۔ اور بَصْۜطَۃً کو سورۃ الاعراف
میں۔ اور الْمُصَۜیْطِرُوْنَ اور مُصَیْطِرٍ۔ کو صرف حرفِ صاد کے ساتھ لکھا ہے اور کسی دوسرے حرف سے
نہیں لکھا۔ اور کبھی کوئی کلمہ اس طرح لکھا جاتا ہے کہ اُس کی صورت مکتوبی میں دونوں قراءتیں پڑھے جانے
کی صلاحیت ہوتی ہے۔ جیسے "فٰکِهُوْنَ" بلا الف کے کہ اس کی ایک قراءت یہی ہے اور اس اعتبار پر کہ

اُسے الف کے ساتھ پڑھیں تو بوجہ جمع تصحیح ہونے کے اس کا الف کتابت میں محذوف ہے +

فرع: وہ کلمات جو کہ شاذ قراءت کے موافق لکھے گئے ہیں۔ منجملہ اُن کے ہیں "اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا اَوَ كُلَّمَا عَاهَدُوا وَاَمَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰو اور اس کی ایک قراءت ضمہ بَا اور سکونِ وَاؤ کے ساتھ کی گئی ہے۔ خَلْقَا لِكُوْ لَكُمْ اِنَّمَا طَائِرُكُمْ۔ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ۔ تُسَاقِطْ۔ سَامِرٌ۔ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ۔ عَلَيْهِمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ۔ خِتَامُهُ مِسْكٌ اور فَادْخُلِي فِي عِبَادِي +

فرع: اور وہ مختلف مشہور قراءتیں جو کسی زیادتی کے ساتھ آئی ہیں اور رسم خط (الکتابت) وغیرہ اُس زیادتی کی متحمل نہیں ہوتیں۔ جیسے اَوْصٰی اور وَصّٰی۔ تَجْرِیْ تَحْتَهَا۔ اور مِنْ تَحْتِهَا۔ سَيَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ اور لِلّٰهِ اور مَا عَمِلَتْ اَيْدِيْهِمْ اور عَمِلَتْهُ۔ تو اُن کی کتابت قراءت کے مانند آئی ہے اور وہ سب مختلف کتابیں مصاحف امام میں پائی گئی ہیں +

فائدہ: سورتوں کے فواتح خاص حروف کی ذاتی صورتوں پر لکھے گئے ہیں نہ کہ اُن کی اُن آوازوں پر جو کہ نطق میں خارج ہوتی ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ محض اُن حروف کی شہرت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اور حٰمٓ عٓسٓقٓ کو بخلاف "الٓمٓصٓ" اور "كٓهٰيٰعٓصٓ" کے اس لئے جدا کر کے لکھا ہے کہ حٰمٓ عٓسٓقٓ کو اُس کی ہم شکل سورتوں سے متطرد بنانا مدنظر تھا +

فصل: کتابتِ قرآن کے آداب: مصحف کی کتابت۔ اُسے حسین بنا کر لکھنا۔ مبیّن کرنا۔ اور واضح بنانا۔ مستحب ہے۔ اور اُس کے خط کی تحقیق بغیر مشق کئے ہوئے یا اُس کی تعلیق مکروہ امر ہے۔ اور ایسے ہی کسی چھوٹی سی چیز میں قرآن شریف کا لکھنا بھی مکروہ ہے۔ ابو عبید نے **فضائل القرآن** میں روایت کی ہے کہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کسی شخص کے پاس ایک مُصحف نہایت باریک قلم سے لکھا ہوا دیکھا تھا اور اُنہوں نے اس بات کو بُرا خیال کر کے اُس آدمی کو جسمانی سزا دی تھی۔ اور کہا تھا "کتاب اللہ کی تعظیم کرو (یعنی اُسے بڑی سی بنا کر لکھو)" اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دستور تھا کہ جب وہ کوئی بڑا مصحف دیکھا کرتے تھے تو بہت خوش ہوتے"۔ اور عبدالرزاق نے علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "اُن کو چھوٹے چھوٹے مصاحف ناپسند ہوتے تھے"۔ اور ابو عبید نے علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کسی چھوٹی چیز میں قرآن شریف کا لکھا جانا پسند نہیں کیا"۔ ابو عبید اور بیہقی نے کتاب **شعب الایمان** میں ابی حکیم العبدی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے بیان کیا "علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ میری طرف اُس حالت میں ہو کر گزرے جب کہ میں مصحف کو لکھ رہا تھا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا" اپنے قلم کو جلی کر لے"۔ میں نے قلم پر ایک قط رکھ دیا اور پھر لکھنے لگا اور اس بات کو معائنہ کر کے علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارشاد کیا" ہاں اس طرح تو اس کو منور بنا جیسا کہ اللہ پاک نے اسے منور بنایا ہے۔ اور بیہقی نے علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "ایک شخص نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی کتابت نہایت بنا کر اور سنوار کے کی تھی اس لئے اُس کی مغفرت ہو گئی"۔ ابو نعیم نے تاریخ اصفہان

میں اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابان کے طریق پر انس رضی اللہ تعالے عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس شخص نے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کو تجوید خوب سنوار کر کے ساتھ لکھا۔ خدا اُس کی مغفرت کر دیگا۔" اور ابن اشتہ نے عمر بن عبد العزیز رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اپنے عمال کو یہ فرمان تحریر کیا تھا "جس وقت تم میں سے کوئی شخص بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھے تو اس کو چاہئے کہ "الرحمٰن" کو مد کے ساتھ لکھے"۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اس طرح لکھنا مکروہ سمجھتے تھے کہ اُس میں سین (یعنی سین کے دندانے عیاں نہوں) نہو"۔ اسی راوی نے یزید بن حبیب سے نقل کیا ہے کہ عمرو بن العاصؓ کے کاتب نے عمر رضی اللہ تعالے عنہ کے نام ایک خط لکھتے ہوئے اُس میں بسم اللہ الرحمن الرحیم کو بغیر سین کے لکھا تھا اس لئے عمر رضی اللہ تعالے نے اُس کو تازیانہ کی سزا دی۔ اور کسی نے اُس کاتب سے سوال کیا کہ تم کو امیر المومنین نے سزائے تازیانہ کیوں دی ہے؟ تو اُس نے کہا مجھ پر ایک سین کے بارہ میں تازیانہ کی مار پڑی ہے" اور یہی راوی ابن سیرین کی نسبت بیان کرتا ہے کہ وہ بسم اللہ کے حرف با کو میم تک کشش کر لے جانے کے ساتھ سین کی کتابت ناپسند کرتے تھے۔ (یعنی بغیر دندانہ کے سین کی کتابت کو مکروہ جانتے تھے)۔ ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں ابن سیرین کی نسبت روایت کی ہے کہ وہ مصحف کو اس طرح لکھنا ناپسند کرتے تھے کہ اُس کے حروف کو بیجا طور پر کشش کر کے یا گھسیٹ کے لکھا جائے۔ اور کسی نے اس کی وجہ دریافت کی تو راوی نے کہا کہ اس میں ایک طرح کا نقص ہے اس لئے انہوں نے اُس کو مکروہ جانا۔ اور قرآن کی کتابت کسی نجس شئی کے ساتھ مکروہ ہے۔ لیکن سونے سے قرآن کا لکھنا اچھا ہے جیسا کہ غزالی رح نے کہا ہے۔ اور ابو عبید نے ابن عباسؓ۔ ابی ذرؓ۔ اور ابی الدرداء رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن لوگوں نے اس بات کو مکروہ جانا ہے (یعنی سونے کے ساتھ قرآن کی کتابت مکروہ قرار دی ہے) اور اسی راوی نے ابن مسعود رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے روبرو سے ایک مصحف گزرا جو کہ سونے سے آراستہ و پیراستہ کیا گیا تھا تو انہوں نے کہا "مصحف کو مزین بنانے والی چیزوں میں سب سے اچھی چیز اُس کی وہ تلاوت ہے جو کہ حق کے ساتھ ہو"۔ ہمارے اصحاب یعنی شوافع نے کہا ہے کہ قرآن شریف کی کتابت احاطوں۔ دیواروں۔ اور چھتوں پر سخت مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ جگہیں پامال ہوا کرتی ہیں۔ اور ابو عبید نے عمر بن عبد العزیز رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "تم لوگ قرآن شریف کو ایسی جگہ نہ لکھو جہاں وہ پامال ہو" +

کیا قرآن شریف کی کتابت غیر عربی خط میں جائز ہے؟۔ زرکشی نے کہا ہے کہ اُس نے اس بارہ میں کسی عالم کا کوئی کلام نہیں دیکھا ہے مگر وہ کہتا ہے کہ اس بات میں جواز کا احتمال ہے کیونکہ جو شخص قرآن شریف کو عربی زبان اور خط میں پڑھتا ہے وہ غیر عربی خط میں بھی اُس کو اچھی طرح پڑھ سکے گا۔ ورنہ اُس کی کتابت اس طرح پر قریب قریب ویسی ہی منع ہوگی جیسی کہ قرآن کی قراءت غیر عربی زبان میں حرام ہوتی ہے۔ اور اس کے ممنوع ہونے کی ایک وجہ علما کا یہ قول بھی ہے کہ "قلم دو زبانوں میں سے ایک زبان ہے" (یعنی کتابت اور قراءت زبان کی دو قسموں میں

سے ایک قسم قلم (کتابت) ابھی ہے) اور اہل عرب بجز عربی قلم (خط) کے کسی دوسرے قلم (خط) کو نہیں جانتے ہیں اور قرآن شریف کے بارہ میں اللہ پاک نے فرمایا ہے "بلسان عربی مبین"۔ الخ +

فائدہ: ابن ابی داؤد نے ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا عبداللہ رضی اللہ تعالے عنہ نے فرمایا ہے کہ "مصاحف کو بجز مضری (قبیلہ مضر کے آدمی) کے اور کوئی نہ لکھے"۔ ابن ابی داؤد (راوی) کہتا ہے کہ یہ قول لغات (زبانوں) کے لحاظ پر مبنی ہے"+

مسئلہ: اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا مصحف میں نقطے لگانے اور اعراب دینے چاہییں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے مصحف میں نقطوں اور اعراب کو ابوالاسود الدؤلی نے عبدالملک بن مروان کے حکم سے لگایا تھا۔ اور ایک قول میں اس امر کی اوّلیت امام حسن بصریؒ اور یحییٰ بن یعمر کے لئے مخصوص کی جاتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے یہ کام نصر بن عاصم لیثی نے انجام دیا تھا۔ ہمزہ۔ تشدید۔ روم۔ اور اشمام کے قواعد اور علامات کا موجد اور بانی خلیل نحوی ہے۔ اور قتادہؒ کا بیان ہے کہ ابتداء میں مُصحف میں صرف نقطے دیئے گئے۔ پھر اُس کے خمس (یعنی پانچ پانچ آیتوں کے حصے) مقرر ہوئے۔ اور اس کے بعد عُشر (یعنی دس دس آیتوں کے حصے) قرار دیئے گئے۔ اور کسی دوسرے عالِم کا قول ہے کہ مُصحف میں سب سے پہلے جو نئی بات کی گئی وہ یہ بھی کہ آیتوں کے آخر میں نُقطے دیئے گئے اور اس کے بعد فواتح اور خواتم کے نقطے لگائے گئے۔ یحییٰ بن ابی کثیر کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم مصاحف میں احداث کی گئی باتوں سے بجز اُن تین لفظوں کے جو آیتوں کے سروں پر دیئے جاتے ہیں (علامت آیت) اور کسی بات کو جانتے نہ تھے اس قول کو ابن ابی داؤد نے روایت کیا ہے۔ اور ابو عبید اور دیگر راویوں نے ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا قرآن کو ہر چیز سے خالی بناؤ اور اُس میں کوئی شیئ خلط ملط نہ کرو"۔ اور نخعی سے مروی ہے کہ وہ مصاحف میں نقطے لگانا بھی مکروہ سمجھتے تھے۔ ابن سیرین سے روایت کی گئی ہے کہ اُنہوں نے قرآن شریف میں نقطے دینے اور فواتح اور خواتیم کو ممتاز بنانے کو مکروہ جانا تھا۔ اور ابن مسعودؓ اور مجاہد سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے مُصحف میں "عُشر" لکھنے کو مکروہ قرار دیا تھا۔ ابن ابی داؤد نے نخعی کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ عشر اور فواتح کے لکھنے اور مصحفوں کو چھوٹا بنا کر تحریر کرنے کو ناپسند کرتے تھے اور اس بات کو بھی مکروہ جانتے تھے کہ اس میں فلاں سورۃ لکھا جائے۔ اور اسی راوی نے نخعی ہی سے روایت کی ہے کہ اُن کے پاس ایک ایسا مُصحف لایا گیا جس میں لکھا تھا: فلاں سورۃ اتنی آیتوں کی: تو نخعی نے کہا۔ اس کو محو کر دو اس لئے کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ اس کو مکروہ سمجھتے تھے۔ اور ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ وہ مُصحف میں زائد جملوں کا لکھنا اور یہ لکھنا کہ فلاں سورۃ کا آغاز۔ اور فلاں سورۃ کا خاتمہ۔ اس کو بُرا سمجھتے تھے۔ اور مالکؒ نے کہا ہے کہ جن مصحفوں میں عالِم لوگ تعلیم پایا کرتے ہیں اُن میں نقطے دیدینا کوئی حرج کا سبب نہیں۔ مگر اُمّہات (یعنی اُن اصل مُصاحف میں جو امام ہیں) نقطے دینا جائز نہیں۔ الحلیمی کا قول ہے کہ قرآن شریف

میں اُعشار۔ اُخماس۔ سورتوں کے ناموں۔ اور تعداد آیات کا لکھنا مکروہ ہے کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا ہے "تم قرآن شریف کو مجرد بناؤ۔ یعنی دوسری باتوں سے خالی ہی رکھو۔ لیکن نُقطے دینا جائز ہے اس لئے کہ نقطوں کی کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جس کے سبب سے قرآن شریف سے خارج چیز کے قرآن ہونے کا وہم پیدا ہو بلکہ ---- حرف مقروءہ پڑھی جانے والی چیز کی ہیئت پر دلالت کرنے والی چیزیں ہیں اس واسطے جو شخص اُن کی حاجت رکھتا ہے اُس کے لئے اِن کا ثبت کرنا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بیہقی نے کہا ہے قرآن شریف کے آداب میں یہ بات ہے کہ اُس کو مفخم بنایا جائے یعنی وہ بہت خوشنما خط میں کُھلا کُھلا لکھا جائے۔ حروف کو چھوٹا اور اَدھ کٹا نہ لکھیں اور جو چیز قرآن شریف میں کی نہیں ہے اُس کو قرآن میں لکھتے وقت مخلوط (گھال میل) نہ کریں جیسے آیتوں کی تعداد سجدے عشر۔ وقف۔ قراءتوں کے اختلاف۔ اور آیتوں کے معانی۔ اور ابن ابی داؤد نے حسنؒ اور ابن سیرینؒ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا مصاحف میں نقطے دینا کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے۔ اور ربیعہ بن عبدالرحمن سے مروی ہے کہ قرآن شریف میں اعراب لگانا بھی کچھ حرج کا باعث نہیں"۔ اور نووی نے کہا ہے کہ مصحف میں نقطے دینا اور اُس میں اعراب لگانا مستحب ہے اس لئے کہ اس طرح قرآن شریف کو غلط پڑھنے اور تحریف سے محفوظ بنایا جاتا ہے۔ اور ابن مجاہد کا قول ہے کہ قرآن شریف میں سے بجز اُس لفظ یا جملہ کے جو مشکل ہو اور کسی چیز پر اعراب لگانا سزاوار نہیں ہے۔ الدانی کا قول ہے "میں سیاہی سے نقطے دینا جائز نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں رسم مصحف کی صورت کا تغیر ہو جاتا ہے۔ اور ایسے ہی میں ایک ہی مصحف میں مختلف رنگتوں کی روشنائیوں سے متفرق قراءتوں کا جمع کر دینا بھی غیر جائز خیال کرتا ہوں اسواسطے کہ یہ نہایت حد سے بڑھی ہوئی تخلیط ہے اور مرسوم کی بیحد تغیر۔ ہاں میری رائے یہ ضرور ہے کہ حرکتیں۔ تنوین۔ تشدید۔ سکون۔ اور مدّ۔ سرخی کے ساتھ لگائی جائے اور ہمزے زردی کے ساتھ"۔ اور جرجانی جو کہ ہمارے اصحاب میں سے ہے کتاب الشافعی میں کہتا ہے کہ کلمات قرآن کی تفسیر اُس کے مابین السطور میں لکھنا مذموم امر ہے ✣

فائدہ: صدر اوّل میں قرآن شریف کو اعراب لگانے کی صورت یہ تھی کہ زیر۔ زبر۔ اور پیش کی جگہ صرف نقطے ہی دیئے جاتے تھے۔ یوں کہ فتحہ اوّلِ حرف پر ایک نُقطہ دینے سے۔ ضمّہ اُس کے آخر پر نقطہ لگانے سے۔ اور کسرہ اوّلِ حرف کے نیچے نقطہ رکھنے سے نمایاں کیا جاتا تھا۔ اور الدّانی اسی طریقہ پر چلا ہے۔ اور اعراب کا جو طریقہ آج کل مشہور ہے وہ حروف سے اخذ کی گئی حرکتوں کے ساتھ تلفظ کا منضبط کرنا ہے۔ اس دستور کو خلیل نحوی نے ایجاد کیا اور یہی بکثرت رائج اور واضح ترین طریقہ ہے اور عمل بھی اسی پر ہے چنانچہ اس طرز میں فتحہ کی شکل مستطیل (اَ) اور حرف کے اوپر لکھی جاتی ہے۔ کسرہ کی شکل بھی ایسی ہی مستطیل اور حرف کے نیچے (اِ) تحریر میں آتی ہے۔ اور ضمّہ حرف کے اوپر ایک چھوٹا سا واؤ (اُ) لکھ کر عیاں کیا جاتا ہے۔ اور تنوین انہی حرکات ثلاثہ میں سے ہر ایک کو دُہرا کرنے کا نام ہے۔ پس اگر وہ تنوین مُظہر ہو اور کسی حرفِ حلق سے قبل تو اُس کو خاص حرف کے اوپر رکھا جائیگا ورنہ دونوں حرفوں کے مابین اوپر کر کے لکھا جائیگا۔ الف محذوفہ اور اُس سے بدل کر آئی ہوئی حرکت

اپنے محل میں یا سُرخ روشنائی سے لکھی جاتی ہے۔ اور ہمزہ محذوفہ بلا کسی حرف کے محض ہمزہ ہی اور سُرخی سے لکھا جاتا ہے اور نون اور تنوین پر حرف با سے قبل اقلاب (قلب کئے جانے) کی علامت سُرخ لکھی جاتی ہے اور حرف حلق سے قبل ہمزہ محذوفہ کی علامت کتابت میں سکون کو قرار دیا جاتا ہے۔ مگر ادغام اور اخفاء کی حالت میں اس کو مُعرّی رہنے دیتے ہیں۔ اور مُدغم حرف مُعرّی رکھ کر اُس کا مابعد مشدد کیا جاتا ہے۔ مگر طا پر تا کے قبل سکون مکتوب ہوا کرتا ہے۔ جیسے "فَرَّطْتُ" اور حرف ممدود کی کشش ایک حرف کی مد کے حد سے تجاوز نہیں کرتی" +

فائدہ: الحربی نے کتاب غریب الحدیث میں بیان کیا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ کا قول جَرِّدُوا القُرْاٰنَ ،، قرآن شریف کو مجرد بناؤ۔ دو وجہوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو تلاوت میں مجرد بناؤ یعنی اُس کے ساتھ غیر قرآن کو گھال میل نہ کرو۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو کتابت میں نقطے دینے اور عشر لگانے سے مُجرد رکھو۔ اور بیہقی نے کہا ہے کہ واضح ترین بات یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے اپنے اس قول سے قرآن شریف کے ساتھ دیگر کتب آسمانی کو خلط ملط کرنے کی ممانعت مراد لی ہے اس لئے کہ قرآن شریف کے ماسوا اور جتنی آسمانی کتابیں ہیں وہ یہودیوں اور نصاریٰ ہی سے اخذ کیجاتی ہیں۔ اور ان لوگوں کا کتب الٰہی کے بارہ میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے" یعنی یہ اطمینان نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے کتب سابقہ میں تحریف نہ کی ہو +

فرع: ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "انہوں نے مصحف کی کتابت پر اُجرت لینے کو مکروہ خیال کیا ہے"۔ اور ایسی ہی روایت ایوب السختیانی سے بھی کی ہے۔ اور ابن عمرؓ اور ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن دونوں صاحبوں نے مصحفوں کی خرید و فروخت کو مکروہ قرار دیا ہے"۔ اور محمد بن سیرین رح سے مصحف کی خرید و فروخت اور اُس کی کتابت پر اجرت لینا اِن تمام امور کی کراہت نقل کی ہے۔ اور مجاہد۔ ابن المسیّب اور حسن رح سے نقل کیا ہے کہ ان لوگوں نے ہر سہ امور کی نسبت کوئی حرج نہ ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے"۔ اور سعید بن جبیر رح سے مروی ہے کہ اُن سے مصحفوں کی فروخت کے بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا اس میں کوئی خرابی نہیں اسواسطے کہ اُس کی فروخت کرنے والے صرف اپنے ہاتھ کی محنت کی اُجرت لیا کرتے ہیں"۔ اور یہی راوی ابن حنفیہ کی بابت بیان کرتا ہے کہ اُن سے بیع مُصحف کے بارہ میں سوال کیا گیا تھا تو انہوں نے کہا کہ "اس میں تو صرف ورق (کاغذ) فروخت کیا جاتا ہے"۔ اور عبداللہ بن شقیق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اصحاب مصاحف کی بیع میں بہت تشدد کیا کرتے تھے"۔ اور نخعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "نہ مصحف کی تجارت کرنی چاہئے اور نہ وہ میراث کے طور پر کسی کی ملک میں آتا ہے"۔ اور ابن المسیّب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مصاحف کی فروخت کو مکروہ مانا اور کہا ہے کہ "اپنے بھائی کی کتاب اللہ کے ساتھ اعانت کرو یا اُسے قرآن کو ہبہ کردو"۔ اور عطاء کے واسطہ سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے

کہا، مصحفوں کو خریدو مگر انہیں فروخت نہ کرو"۔ اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مصاحف کی بیع سے منع کیا اور اُن کے خریدنے کی اجازت دی ہے"۔ غرض کہ ان روایتوں سے سلف صالحین رح کے اس بارہ میں تین قول حاصل ہوتے ہیں جن میں سے تیسرا قول بیع مُصحف کی کراہت اور اُس کی خریداری کی اباحت ہے اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح تر اور موجہ تر ہے جیسا کہ اس کی تصحیح شرح المہذب کے مُصنف نے کی ہے۔ اور کتاب الروضہ کے زوائد میں اس قول کو شافعیؒ کی صریح عبارت سے نقل کیا ہے۔ الرافعی کہتا ہے " اور کہا گیا ہے کہ قیمت در اصل اُن لکھے ہوئے اوراق کی دی جاتی ہے جو کہ مابین الدفتین ہیں کیونکہ خدائے پاک کا ہنیں بیچا جاتا"۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ قیمت اجرت نسخ (نقل) کا معاوضہ ہوتی ہے "۔ الخ۔ اور اس سے پہلے دونوں قولوں کی اسناد ابن الحنفیہ اور ابن جبیر کی طرف کیجاتی ہے۔ اور اس بارہ میں ایک تیسرا قول یہ ہے کہ" وہ قیمت ایک ہاتھ دونوں چیزوں کی بدل ہوتی ہے یعنی کتابت۔ اور عمل یَدِ کی"۔ ابن ابی داؤد نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا، مصحفوں کی بیع میں کوئی خرابی نہیں اس لئے کہ جو چیز فروخت کیجاتی ہے وہ صرف کاغذ اور لکھنے والے کے ہاتھ کی محنت ہے"۔ +

فرع : شیخ عزالدین ابن عبدالسلام نے کتاب القواعد میں بیان کیا ہے کہ مُصحف کے لئے تعظیماً قیام کرنا بدعت ہے صدر اول میں اس کی کوئی مثال نہیں پائی گئی ہے۔ اور درست قول وہ ہے جو کہ نووی نے کتاب التبیان میں اس امر کے مستحب ہونے کی نسبت کہا ہے کیونکہ اس فعل میں کلام الٰہی کی تعظیم اور اُسے حقیر نہ سمجھنے کا اظہار ہے +

فرع : مُصحف کو بوسہ دینا مستحب ہے کیونکہ عکرمہ بن ابی جہل رضی اللہ تعالے عنہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ اور اس کو حجر اسود کے بوسہ دینے پر بھی قیاس کیا گیا ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے ذکر کیا ہے۔ اور اس لئے بھی قرآن کریم کو بوسہ دینا مستحب ہے کہ وہ خدائے پاک کی طرف سے عطا شدہ تحفہ ہے لہٰذا اُس کو بوسہ دینا ویسا ہی مشروع امر ہوا جس طرح کہ چھوٹے بچہ کو چومنا مستحب ہے۔ اور احمدؒ سے اس بارہ میں تین روایتیں آئی ہیں۔ جواز۔ استحباب۔ اور توقف۔ اگرچہ اُسے بوسہ دینے میں کلام الٰہی کی رفعت اور اُس کا اکرام (بزرگداشت) ظاہر ہوتا ہے اس واسطے کہ اس بارہ میں قیاس کو کچھ دخل نہیں چنانچہ یہی سبب ہے کہ عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے حجر اسود کے بارہ میں کہا تھا اور اگر میں نے یہ نہ دیکھا ہوتا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تجھے بوسہ دیتے تھے تو کبھی میں تجھ کو نہ چومتا"۔ +

فرع : مُصحف کو خوشبو دینا اور اُسے بلند چیز پر رکھنا مستحب ہے۔ اور اُس کو تکیہ کی جگہ رکھنا یا اُس پر ٹیک لگانا حرام ہے اس لئے کہ اس فعل میں قرآن کریم کی بے وقری اور اُس کی حقارت ہوتی ہے۔ اور زرکشی نے کہا ہے کہ یہی حالت قرآن مجید کی طرف دونو پیر پھیلانے کی ہے یعنی یہ بھی حرام ہے"۔ اور ابن ابی داؤد نے المصاحف میں سفیان رح سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے مصاحف کا لٹکایا جانا مکروہ سمجھا تھا۔ اور اسی راوی نے

ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "حدیث کے لئے مصحف کی طرح کُرسیاں (بلند تپائیاں) نہ استعمال کرو" +

فرع : صحیح روایت کے اعتبار پر قرآن مجید کو چاندی سے آراستہ بنانا جائز ہے۔ اور یہ امر اُس کی بزرگ داشت کے لئے ہونا چاہئے۔ بیہقی نے ولید بن مسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "میں نے مالک رح سے مصحفوں پر چاندی چڑھانے کے بابت سوال کیا تھا تو اُس سے ایک مصحف نکال کر ہمیں دکھایا اور کہا "میرے باپ نے میرے دادا سے یہ روایت بیان کی ہے کہ "صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم نے قرآن شریف کو عثمان رضی اللہ تعالے عنہ کے عہد میں جمع کیا تھا اور اُن لوگوں نے مصاحف کو اِس طرح پر یا اس کے مانند چاندی چڑھا کر آراستہ بنایا تھا۔ اور رہی یہ بات کہ مصحف کو سونے سے آراستہ بنایا جائے تو صحیح تر قول اس کے متعلق یہ ہے کہ عورت کے لئے یہ بات جائز ہے اور مرد کے واسطے نہیں۔ اور بعض علماء نے سونے چاندی چڑھانے کا جواز نفس (ذات) مصحف کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اور اُس کے غلاف کو جو مصحف سے جدا ہوتا ہے اس حکم میں داخل نہیں رکھا ہے۔ مگر ظاہر ترین امر دونوں چیزوں کا آراستگی کے جواز میں یکساں مانا جاتا ہے +

فرع : اگر مصحف کے چند اوراق کو کہنہ اور بوسیدہ ہو جانے کی یا ایسی ہی کسی اور وجہ سے بیکار بنا دینے کی ضرورت آپڑے تو اُن کو دیوار کی دراڑ یا کسی اور ایسی ہی جگہ میں رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات وہ اُس جگہ سے نکل کر گر پڑتا ہے اور پامال ہوتا ہے۔ ایسے ہی اُن اوراق کو پھاڑ ڈالنا بھی جائز نہیں اس وجہ سے کہ اس فعل میں حروف کو ایک دوسرے سے جدا کرنا اور کلمات کو پراگندہ بنانا لازم آتا ہے۔ اور اس بات میں لکھی ہوئی چیز کی حقارت اور بے وقری نکلتی ہے۔ الحلیمیؒ نے ایسا ہی کہا ہے اور کہا ہے کہ اُس کا پانی سے دھو ڈالنا مناسب ہے۔ اور اگر آگ میں جلا دے تو کوئی نقصان نہیں اس واسطے کہ عثمان رضی اللہ تعالے عنہ نے اُن مصاحف کو آگ میں جلوا دیا تھا جن میں منسوخ آئتیں اور قراءتیں درج تھیں اور اُن کی یہ بات کسی نے بُری نہیں قرار دی"۔ اور حلیمی کے سوا کسی دوسرے عالم نے ذکر کیا ہے کہ دھونے سے آگ میں جلا دینا زیادہ اچھا ہے۔ یوں کہ اُس کا دھوون زمین پر ضرور ہی گرتا ہے۔ اور قاضی حسین رح نے اپنی تعلیق (نام کتاب) میں وثوق کے ساتھ آگ میں جلانے کو ممتنع بتایا ہے اس لئے کہ یہ بات احترام و تعظیم کے خلاف ہے۔ اور نووی نے اس کی کراہت کا حکم لگایا ہے۔ اور حنفیؒ لوگوں کی بعض کتابوں میں آیا ہے کہ جس وقت مصحف بوسیدہ ہو جائے تو اُس کو جلانا نہ چاہئے بلکہ اُسے زمین میں ایک گڑھا کھود کر اُس میں دفن کر دینا لازم ہے مگر اس قول کے ماننے میں ایک طرح کا توقف ہے اس لئے کہ ایسی حالت میں اُس کے پامالی کا اندیشہ قوی ہوتا ہے +

فرع : ابن ابی داؤد نے ابن المسیّب سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "تم میں کوئی شخص صرف مصحف۔ اور مسجد ہی نہ کہے اس واسطے کہ جو چیز اللہ پاک کی ہے وہ بہر حال عظیم ہے۔ یعنی قرآن مجید۔ اور

مسجد شریف - وغیرہ تعظیمی کلمات ختم کر کے ان کا نام لینا مناسب ہے ✦

فرع: خود ہمارا اور جمہور علماء کا مذہب یہی ہے کہ بے وضو شخص کو مصحف چھونا حرام ہے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا - اور اس کی علت ہے قولہ تعالےٰ "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" اور ترمذی وغیرہ کی حدیث کہ قرآن شریف کو طاہر شخص کے سوا اور کوئی ہاتھ نہ لگائے" ✦

خاتمہ: ابن ماجہ وغیرہ نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ " سات چیزیں ایسی ہیں جن کا اجر بندہ کو اس کی موت کے بعد قبر میں ملتا ہے - جس نے کوئی علم سکھایا - یا کوئی نہر جاری کی - یا کوئی کنواں کھودا - یا کوئی ثمردار درخت لگایا - یا کوئی مسجد بنوائی - یا کوئی ایسا بیٹا چھوڑا جو اس کی موت کے بعد اُس کے لئے دعائے مغفرت کرتا ہے - یا اپنے ترکہ میں کوئی مصحف چھوڑا ✦

نوع ستتر قرآن کی تفسیر اور تاویل کی معرفت

اور اسکے شرف اور اسکی ضرورت کا بیان

تفسیر: سہ حرفی مادہ "الفسر" (ف - س - ر) سے تفعیل کے وزن پر ہے - اور "فسر" کے معنی ہیں بیان اور کشف - اور کہا جاتا ہے کہ "الفسر" "السفر" کا مقلوب ہے جب کہ صبح کی روشنی پھیلتی ہے اُس وقت تم کہتے ہو "اَسْفَرَ الصُّبحُ" اور ایک قول یہ ہے کہ تفسیر کا ماخذ ہے "تَفْسِرَۃ" - اور یہ لفظ اُس قوت کا اسم ہے جس کے ذریعہ سے طبیب مرض کی شناخت کیا کرتا ہے ✦

تاویل: تاویل کی اصل ہے "الاَوْل" جس کے معنی ہیں رُجُوع (بازگشت) پس گویا کہ تاویل آیت (کلام الٰہی) کو ان معانی کی طرف پھیر دینے کا نام ہے جن کی وہ محتمل ہوتی ہے - اور ایک قول ہے کہ اُس کا ماخذ ہے "اَیَالٌ" جس کے معنی ہیں سیاست (حکمرانی اور انتظام ملک داری) گویا کہ کلام کی تاویل کرنے والے نے اُسکا انتظام درست کر دیا اور اُس میں معنی کو اُس کی جگہ پر رکھ دیا ہے ✦

تفسیر اور تاویل کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے - ابو عبیدہ اور ایک گروہ کہتا ہے کہ ان دونوں لفظوں کے ایک ہی معنی ہیں - اور ایک قوم نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا ہے یہاں تک کہ ابن حبیب نیشاپوری اس بارہ میں مبالغہ سے کام لے کر کہتا ہے کہ ہمارے زمانہ میں ایسے مُفسِّر لوگ پیدا ہوئے ہیں کہ اگر اُن سے تفسیر اور تاویل کے مابین جو فرق ہے اُس کو دریافت کیا جائے تو انہیں اُسکا کوئی جواب ہی نہ سوجھ پڑے راغب کہتا ہے "تفسیر بہ نسبت تاویل کے عام تر چیز ہے - اور اُس کا زیادہ تر استعمال لفظوں اور

مفردات الفاظ میں ہوا کرتا ہے۔ اور تاویل کا استعمال اکثر کر کے معانی اور جملوں کے بارہ میں آتا ہے۔ پھر زیادہ تر تاویل کا استعمال کتب الٰہیہ کے بارہ میں ہوتا ہے اور تفسیر کو کتب اسمائی اور اُن کے ماسوا دوسری کتابوں کے بارہ میں بھی استعمال کر لیتے ہیں"۔ اور راغب کے سوا کسی اور عالم کا قول ہے کہ "تفسیر اسے لفظ کے بیان (واضح کرنے) کا نام ہے جو کہ صرف ایک ہی وجہ کا محتمل ہو اور تاویل ایک مختلف معانی کیطرف متوجہ ہونیوالے لفظ کو اُن ہی معانی میں سے کسی ایک معنی کیطرف متوجہ بنا دینے کا نام ہے۔ اور یہ توجیہ دلیلوں کے ذریعہ سے ظاہر ہوئی ہے"۔ اور ماتریدی کا قول ہے کہ تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی امر مراد ہے اور خدا تعالے پر اس گواہی دینے کا کہ اس نے لفظ سے یہی مراد لی ہے۔ لہٰذا اگر اُس کے لئے کوئی مقطوع بہ دلیل قایم ہو تو وہ تفسیر صحیح ہے ورنہ تفسیر بالرائے ہو گی جس کی ممانعت آئی ہے۔ اور تاویل اس کو کہتے ہیں کہ بہت سے احتمالات میں سے کسی ایک کو بغیر قطع اور شہادت علی اللہ تعالے کے ترجیح دیدی جائے۔ اور ابو طالب ثعلبی اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ تفسیر لفظ کی وضع کو بیان کرنے کا نام ہے حقیقۃً ہو یا مجازاً۔ جیسے "اَلصِّرَاط"، کی تفسیر طریق کے ساتھ۔ اور "صَیِّب"، کی تفسیر مَطَر (بارش) کے ساتھ کرنا۔ اور تاویل لفظ کے اندرونی معنا کی تفسیر کا نام ہے اور یہ "اَلْاَوْل"، سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں انجام کار کیطرف رجوع لانا۔ لہٰذا تاویل حقیقۃ مراد سے خبر دیتا ہے۔ اور تفسیر دلیل مراد کا بیان کرنا۔ کیونکہ لفظ مراد کو کشف کرتا ہے اور کاشف ہی دلیل ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالے "اِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ"، اس کی تفسیر یہ ہے کہ "مِرْصَاد"، "رَصَدَ"، سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے رَصَدْتُہٗ یعنی میں نے اُس کی نگرانی کی اور تاک رکھی۔ اور "مِرْصَاد"، رَصَد سے مفعال (مصدر میمی) کے وزن پر ہے۔ اور اس آیۃ کریمہ کی تاویل یہ ہے کہ خدا تعالے نے اس قول کے ساتھ اپنے حکم کی بجا آوری میں سستی کرنے اور اُس کے لئے تیار و مستعد رہنے میں غفلت برتنے کے بُرے انجام سے خوف دلایا ہے۔ اور قطعی دلیلیں اس سے لفظ لُغوی وضع کے خلاف معنی مراد ہونے کا بیان کرنے کی مقتضی ہیں۔ اور اصفہانی نے اپنی تفسیر میں یوں بیان کیا ہے۔ معلوم رہے کہ علماء کی اصطلاح اور بول چال میں معانی قرآن کے کشف اور اُس کے مراد کا بیان مقصود ہوتا ہے عام ازیں کہ بحسب لفظ مشکل وغیرہ کے ہو یا بحسب معنی ظاہر وغیرہ کے۔ اور تاویل اکثر کر کے جملوں میں ہوتی ہے۔ اور تفسیر کا استعمال یا تو غریب الفاظ میں ہوتا ہے جیسے۔ بَحِیْرَۃ۔ اَلسَّائِبَۃ۔ اور اَلْوَصِیْلَۃ میں۔ یا کسی وجیز لفظ میں بطور شرح بیان کرنے کے۔ جیسے قولہ تعالیٰ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ"، میں۔ اور یا کسی ایسے کلام میں تفسیر کا استعمال ہوتا ہے جو کسی قصہ پر شامل ہو اور اُس کلام کا تصور میں لانا بغیر اُس قصہ کی معرفت کے ممکن نہ ہو۔ جیسے قولہ تعالے "اِنَّمَا النَّسِیْٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الْکُفْرِ اور قولہ تعالے "لَیْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا"۔ اور تاویل کا استعمال کسی مرتبہ عام طور پر ہوتا ہے۔ اور کسی دفعہ خاص امر کے انداز پر جیسے لفظ کُفر کہ یہ کبھی مطلق جحود کے واسطے بولا جاتا ہے۔ اور کہیں پر خاص کر کے باری عزوجل کے جحود کے بارہ میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ یا ایمان کا لفظ کہ یہ کہیں مطلق تصدیق

کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسری جگہ تصدیق حق کے معنی میں - اور یا اُس کا استعمال مختلف معنوں میں مشترک لفظ میں ہوتا ہے جیسے کہ " وَجَدَ" کا لفظ " اَلْجِدَۃ - اَلْوَجد - اور اَلْوُجُود" کے معانی میں بالاشتراک استعمال ہوا ہے" اور اصفہانی کے علاوہ کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ تفسیر کا تعلق روایت سے ہے اور تاویل کا تعلق درایت سے اور ابو نصر القشیری کا قول ہے کہ تفسیر کا انحصار محض پیروی اور سماع پر ہے - اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے - اور ایک گروہ کا قول ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبیّن اور سنت صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہے اُس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس لئے کہ اُس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے ہیں اور کسی شخص کو اجتہاد یا غیر اجتہاد کے ذریعہ سے اُن معانی کے ساتھ تعرض کرنے کا یارا نہیں رہ گیا ہے بلکہ اُن الفاظ کا حمل خاص اُنھی معانی پر کیا جائے گا جو اُن کے بارہ میں وارد ہوئے ہیں اور اُن معانی کی حد سے تجاوز نہ ہوگا - اور تاویل وہ ہے جس کو معانی خطاب کے با عمل علماء نے - اور آلاتِ علوم کے ماہر ذی علم اصحاب نے استنباط کیا ہو - اور ایک گروہ کا جن میں سے علامہ بغوی اور کواشی بھی ہے یہ قول ہے کہ " تاویل آیت کو ایسے معنی کیطرف پھیرنے کا نام ہے جو اُس کے ماقبل اور مابعد کے ساتھ موافق ہوں - اور آیت اُن معنوں کی محتمل ہو - پھر وہ معنی استنباط کے طریق سے بیان کئے جائیں اور کتاب و سنت کے مخالف نہوں " - اور بعض علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ تفسیر اصطلاح میں نزول آیات اُن کے شانِ نزول - اُن کے قصوں اور اُن کے اسباب نزول کے علم کو کہا جاتا ہے اور اس بات کے جاننے کو بھی تفسیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں کہ آیات قرآن کے مکی و مدنی - محکم و متشابہ - ناسخ و منسوخ - خاص و عام - مطلق و مقید مجمل و مفسر - حلال و حرام - وعد و وعید - امر و نہی - اور عبرت و امثال - ہونے کی ترتیب معلوم ہو - اور ابو حیان نے کہا ہے کہ " تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں الفاظ قرآن کی کیفیت نطق - اُن کے مدلولات - اور احکام افرادیہ اور ترکیبیہ اور ان معانی سے بحث کیجاتی ہے جن پر بحالت ترکیب اُن الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے - اور اسی بات کے تتمات بھی تفسیر میں شامل ہیں - ابو حیان کہتا ہے کہ تفسیر کی تعریف میں ہمارا قول " عِلم " جنس ہے - اور ہمارا یہ قول کہ " یُبْحَثُ فِیْہِ عَنْ کَیْفِیَّۃِ النُّطْقِ بِاَلْفَاظِ الْقُرْاٰنِ " علم قراءت ہے - اور ہمارے قول " وَمَدْلُوْلَاتِھَا " سے اُنھی الفاظ کے مدلولات مراد ہیں اور یہ علمِ لغت کا متن ہے جس کی ضرورت اس علم (تفسیر) میں پڑتی ہے - اور ہم نے " وَاَحْکَامِھَا الْاَفْرَادِیَّۃِ وَالتَّرْکِیْبِیَّۃِ " اس واسطے کہا ہے کہ یہ قول صرف - بیان - اور بدیع کے علوم پر مشتمل ہے - اور ہمارا قول " وَمَعَانِیْھَا الَّتِیْ تُحْمَلُ عَلَیْھَا حَالَۃَ التَّرْکِیْبِ " ان چیزوں پر بھی شامل ہے جن پر وہ لفظ از روئے حقیقۃ دلالت کر رہا ہے یا از روئے مجاز کیونکہ ترکیب کبھی اپنے ظاہری طرز سے ایک شئی کی مقتضی ہوتی ہے اور چونکہ کوئی رکاوٹ اُس کو اُس شئی پر محمول کرنے سے روک دیتی ہے لہٰذا وہ اُس شئی کے غیر پر محمول کر دیجاتی ہے اور اسی بات کا نام مجاز ہے اور ہمارا قول " وَتَتِمَّاتٌ لِذٰلِکَ " معرفت نسخ - اسبابِ نزول - اور ایسے قصہ کی شناخت پر دلالت کرتا ہے جو کہ قرآن شریف کی بعض مبہم رکھی گئی باتوں کی توضیح کرتا ہو اور اسی طرح کی دوسری باتیں " - اور زرکشی نے کہا ہے کہ تفسیر ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعہ سے خدا تعالٰے کی وہ کتاب سمجھی جاتی ہے جسے اُس نے اپنے نبی محمد صلے اللہ علیہ

وسلم پر نازل فرمایا ہے اور اسی علم کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے معانی کا بیان۔ اُس کے احکام کا استخراج۔ اور اس کے حکم کو معلوم کیا جاتا ہے۔ اور اس بارہ میں علم لغت۔ علم نحو۔ علم صرف۔ علم بیان۔ علم اصول فقہ۔ اور علم قراءت سے استمداد کی جاتی ہے۔ اور اس میں اسباب نزول اور ناسخ ومنسوخ کی معرفت کی بھی حاجت پڑتی ہے۔" *

فصل: اور تفسیر کی جانب حاجت ہونے کی وجہ بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ "اس بات کی تشریح کرنے کی ضرورت نہیں کہ خدا تعالے نے اپنی مخلوق کو ایسی چیز کے ساتھ مخاطب بنایا ہے جس کو وہ اچھی طرح سمجھتے ہیں اور اس لئے پروردگار عالم نے ہر ایک رسول کو اُسی کی قوم کی زبان میں بھیجا ہے۔ اور اپنی کتاب کو بھی انہی قوموں کی زبان (بولی) میں نازل فرمایا ہے۔ پھر رہی یہ بات کہ اب تفسیر کی حاجت کیوں ہوئی؟ تو اُس کا ذکر ایک قاعدہ کی قرارداد کے بعد کیا جائے گا۔ اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ انسانوں میں سے جو شخص کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے وہ صرف خود ہی اُس کو سمجھنے کے لئے تصنیف کرتا اور اُس کی کوئی شرح نہیں کیا کرتا ہے۔ اور اُس کتاب کی شرح کی حاجت محض تین باتوں کے لحاظ سے پڑتی ہے۔ ان میں سے ایک بات مصنف کی فضیلت کا کمال ہے کہ وہ اپنی علمی قوت کی وجہ سے وجیز لفظوں میں دقیق معنوں کو جمع کر دیتا ہے اس لئے بعض اوقات مصنف کی مراد کا سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے لہذا ایسی صورت میں شرح سے اُن مخفی معنوں کا اظہار مقصود ہوا۔ اور اسی سبب سے بعض اماموں نے جو اپنی تصانیف کی خود ہی شرحیں لکھی ہیں وہ بہ نسبت اُنہی کتابوں کی دوسرے لوگوں کی لکھی ہوئی شروح کے بہت زیادہ مراد پر دلالت کرنے والی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ مصنف اپنی کتاب میں چند مسائلہ کو تمام بنانے والی زائد باتیں اور شرطیں اس اعتماد پر درج کرنے سے نظر انداز کر جاتا ہے کہ وہ امور اور شروط واضح چیزیں ہیں۔ یا اس لئے اُن کو نہیں درج کرتا کہ اُن چیزوں کا تعلق کسی دوسرے علم سے۔ لہذا ایسی حالتوں میں شرح کرنے والے کو امر محذوف اور اُس کے مراتب کے بیان کی حاجت پیش آتی ہے۔ اور تیسری بات لفظ میں کئی معنوں کا احتمال ہوتا ہے جیسا کہ مجاز۔ اشتراک۔ اور دلالت التزام۔ کی صورتوں میں پایا جاتا ہے اور ان صورتوں میں شارح پر لازم آتا ہے کہ وہ مصنف کی غرض کو بیان کرے اور اُسے دوسرے معنوں پر ترجیح دے۔ اور ان تین باتوں کے علاوہ یہ بھی قابل غور امر ہے کہ بشری تصنیفوں میں وہ باتیں بھی واقع ہو ہی جاتی ہیں جن سے کوئی بشر خالی نہیں ہوتا مثلاً بھول، غلطی، کسی شئے کی تکرار، یا مبہم کا حذف وغیرہ اسی طرح کے دیگر نقائص۔ لہذا شارح کو حاجت پیش آتی ہے کہ وہ مصنف کی ان لغزشوں کا بھی اظہار کر دے۔ اور جب کہ یہ بات ٹھیک قرار پا گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ قرآن شریف کا نزول محض عربی زبان میں ہوا۔ اور عربی زبان بھی کون؟ افصح العرب کے زمانہ کی زبان۔ پھر اُن لوگوں کو بھی صرف قرآن شریف کے ظاہر امور اور احکام ہی کا علم حاصل ہوتا تھا لیکن اُس کے اندرونی مفہوم کی باریکیاں اُنپر جب ہی منکشف ہوا کرتی تھیں جس وقت کہ وہ بحث اور غور سے کام لیتے اور اکثر باتوں کی بابت رسول

اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کرتے تھے مثلاً جس وقت قولہ تعالیٰ "ولَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ"
نازل ہوا تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے کہا "اور ہم میں سے کون شخص ایسا ہے جس نے اپنی جان پر ظلم نہیں
کیا ہے ؟ (یعنی کسی گناہ کا مرتکب نہیں ہوا ہے) پس اُسوقت نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ کے لفظ
ظلم کی تفسیر "شرک" کے ساتھ فرمائی اور اسپر دوسری آیت "إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ" کو بطور استدلال کے
پیش کیا۔ یا جس طرح بی بی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے "حساب یسیر" کے بابت سوال کیا تھا کہ وہ
کیا ہے ؟ تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ "عرض" ہے۔ اور جیسے کہ عدی بن حاتم رضہ کا قصہ "
الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ وَالْأَسْوَدُ" کے بارہ میں۔ اور ان کے ماسوا دوسری بہت سی باتیں جن کو ایک ایک کر کے
لوگوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا۔ اور ہم لوگ اُن باتوں کے محتاج ہیں جن کے
محتاج صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم تھے۔ اور علاوہ برآں ہم کو احکام ظواہر میں سے بھی ایسے اُمور کے علم کی حاجت
ہے جن کی احتیاج صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو ہرگز نہ تھی۔ اور ہمارے اس احتیاج کا سبب ہمارا بغیر سیکھے
ہوئے احکامِ لغت کے مدارک سے (فہم سے) قاصر ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم کو تمام لوگوں سے بڑھ کر تفسیر کی ضرورت
اور حاجت ہے۔ اور یہ بات بھی محتاج بیان نہیں کہ قرآن شریف کے بعض حصہ کی تفسیر صرف وجیز الفاظ کو بسیط
بنا دینے اور اُن کے معانی کو منکشف کر دینے کے قبیل سے ہوتی ہے۔ اور بعض مقامات کی تفسیر چند احتمالات
میں سے کسی ایک احتمال کو دوسرے پر ترجیح دینے کی قسم سے ہوا کرتی ہے "الخ +

اور **الجوینی** نے بیان کیا ہے کہ "تفسیر کا علم "سہل دشوار" ہے۔ اُس کی دشواری کئی وجوہ سے
عیاں ہے اور منجملہ اُن وجوہ کے نمایاں تر وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک ایسے متکلم کا کلام ہے کہ نہ تو انسانوں کو اُس
کے مراد تک متکلم ہی سے سن کر پہنچنا نصیب ہوا ہے۔ اور نہ اُس متکلم تک اُن کی رسائی ممکن ہے۔ اور بخلاف
اس کے اشعار۔ امثال۔ اور ایسے ہی دیگر انسانی کلاموں کے بابت یہ بھی ممکن ہے کہ انسان خود اُن کے
متکلموں سے ہنگام تکلم اُن کو سُن لے یا ایسے لوگوں سے سُن سکے جنہوں نے خاص متکلم کی زبان سے سُنا ہو۔
لیکن قرآن کریم کی تفسیر قطعی طور پر بجز اس کے نہیں معلوم ہو سکتی کہ اُس کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سُنا
گیا ہو۔ اور یہ بات باستثنائے معدودے چند اور تھوڑی سی آیتوں کے تمام قرآن شریف میں حاصل ہونا دشوار
ہے۔ لہٰذا کلام ربانی کی مراد کا علم۔ اشاروں۔ علامتوں۔ اور دلیلوں کے ذرائع سے استنباط کیا جائے گا
جو کہ اُس کلام میں ہیں۔ اور اس امر کی حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے بابت چاہا کہ وہ اُس کی
کتاب میں تفکر (غور و فکر) کریں۔ اور اسی لئے اُس نے اپنے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو اُس کی تمام آیات کی مراد پر
"نص" وارد کرنے کا حکم نہیں دیا +

فصل: اور علم تفسیر کا شرف کوئی مخفی امر نہیں ہے۔ اس کے بابت خود اللہ پاک فرماتا ہے "يُؤْتِي
الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا" ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابن ابی طلحہ کے

طریق پر ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے قولہ تعالےٰ ،، یُؤتِی الحِکمَۃَ ،، کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ،، اس سے قرآن کی معرفت مراد ہے کہ اُس میں سے ناسخ کیا ہے اور منسوخ کیا۔ محکم کیا ہے اور متشابہ کیا مقدم کون چیز ہے۔ اور مؤخر کیا ۔ اور حلال کیا ہے اور حرام۔ اور امثال۔ کونسا ،،۔ اور ابن مردویہ نے جویبر کے طریق پر بواسطۂ ضحاک۔ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالےٰ ،، یُؤتِی الحِکمَۃَ ،، سے قرآن شریف کا عطا کرنا مراد ہے ،، ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا (یعنی قرآن شریف کی تفسیر۔ کیونکہ پڑھنے کو تو اُسے نیک اور بد سبھی پڑھتے ہیں ،،۔ اور ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالےٰ ،یُؤتِی الحِکمَۃَ ،، سے قراءۃ قرآن شریف اور اُس میں غور کرنا مقصود ہے ،،۔ اور ابن جریر نے اسی اوپر کی روایت کے مانند قول مجاہد ابی العالیہ اور قتادہ سے بھی نقل کیا ہے۔ اور اللہ پاک فرماتا ہے ،، وَتِلکَ الأَمثَالُ نَضرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعقِلُهَا إِلَّا العَالِمُونَ ،،۔ ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرۃ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ،، میں کسی ایسی آیت پر گزرتا ہوں جس کو میں نہ جانتا ہوں تو وہ مجھ کو سخت غمگین بنا دیتی ہے کیونکہ میں نے اللہ پاک کو یہ فرماتے سُنا ہے ،، وَتِلکَ الأَمثَالُ نَضرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعقِلُهَا إِلَّا العَالِمُونَ ،،۔ اور ابو عبید نے حسن رح سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا (خدا تعالےٰ نے کوئی آیت ایسی نہیں نازل فرمائی ہے جس کے بارہ میں وہ اس بات کے جاننے کو دوست نہ رکھتا ہو کہ اُس آیت کا نزول کس معاملہ میں ہوا ہے اور کہ اُس سے کیا مراد لی گئی ہے اور ابو ذر الہروی نے فضائل القرآن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا (جو شخص قرآن شریف کو پڑھتا ہے اور وہ اُس کی تفسیر اچھی طرح نہیں کر سکتا اُس کی حالت مثل اُس اعرابی کے ہے جو کہ شعر کو بے سمجھے اور غیر موزون طور پر پڑھتا ہو ،،۔ اور بیہقی وغیرہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ،، قرآن شریف کی تعریف کرو اور اُس کے غریب الفاظ کی تلاش میں سرگرم رہو ،،۔ اور ابن الانباری نے ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ،، بے شک یہ بات مجھ کو بہت زیادہ پسند ہے کہ میں قرآن شریف کی کسی ایک آیت کی تعریف کروں بہ نسبت اس بات کے کہ میں ایک آیت کو حفظ کر لوں ،،۔ اور اسی راوی نے عبداللہ بن بریدہ سے بواسطہ کسی صحابی رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا (کاش اگر مجھ کو یہ معلوم ہو کہ چالیس دن کا سفر کر کے بھی میں قرآن شریف کی ایک آیت کی تعریف کر لونگا تو ضرور میں اتنا مشکل سفر اختیار کروں اور نیز اسی راوی نے شعبی کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا (عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا ہے کہ جو شخص قرآن شریف کو پڑھ کر اُس کی تعریف کرے تو اُسے خدا تعالےٰ کے یہاں شہید کا اجر ملے گا ،، میں کہتا ہوں کہ اِن مذکورہ بالا آثار (اقوال سلف اور احادیث) کے میرے نزدیک یہ معنی ہیں کہ ان میں ،، تعریب ،، سے بیان اور تفسیر کو مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ نحوی حکم پر اعراب کا اطلاق ایک حادث (نو پیدا شدہ) اصطلاح ہے

اور اس، لئے کہ سلف صالحین طبعی اور جبلی طور پر زباں دانی میں تعلیم حاصل کرنے کے ہرگز محتاج نہ تھے۔ اور میں نے ابن النقیب کو بھی اسی بات کیطرف مائل ہوتے دیکھا ہے جس کو میں بیان کر آیا ہوں چنانچہ وہ کہتا ہے ،، اور جائز ہے کہ تعریب سے فنِ نحو کے قواعد کا بہ تمام مراد ہو۔ اور اس بات کا تسلیم کیا جانا بعید از عقل نظر آتا ہے کیونکہ تعریب سے تفسیر کے معنی لئے جانے پر اُس قول سے بھی استدلال ہوتا ہے جس کو السلفی نے کتاب الطیوریات میں ابن عمر رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ،، تم قرآن شریف کی تعریب کرو وہ اُس کی تاویل پر تمہاری رہنمائی کریگا۔ اور علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ تفسیر کا جاننا فرض کفایہ ہے۔ اور منجملہ تین شرعی علوم کے یہ بزرگترین علم ہے۔ اور اصفہانی کا قول ہے کہ سب سے اچھا پیشہ یا کام جو انسان کرتا ہے وہ قرآن شریف کی تفسیر ہے،، اس قول کی تشریح یہ ہے کہ کام کا شرف یا تو اُس کے موضوع کے شرف سے وابستہ ہوتا ہے جیسے کہ زرگری چمڑا رنگنے کے کام سے اس لئے اشرف ہے کہ زرگری کا موضوع ہے، سونا اور چاندی اور وہ چمڑا رنگنے کے موضوع سے اشرف ہے جو کہ مردہ جانور کی کھال ہے۔ اور یا پیشہ کا شرف اُس کی غرض کے شرف سے متعلق ہوا کرتا ہے جس طرح کہ طب کا پیشہ بھنگی کے پیشہ سے اشرف ہے کیونکہ طب کی غرض انسان کی تندرستی کو فائدہ پہنچانا ہے۔ اور بھنگی کا کام محض بیت الخلاء کی صفائی کی غرض پر مبنی ہے۔ اور یا پیشہ کا شرف اُس کی طرف آدمیوں کے سخت محتاج ہونے سے تعلق رکھتا ہے جیسے فقہ کہ اس کی جانب طب کی نسبت بہت سخت حاجت پڑتی ہے۔ اس لئے کہ دنیا کا کوئی واقعہ خواہ وہ کسی مخلوق میں کیوں نہ ہو ایسا نہیں ہوتا جس میں فقہ کی حاجت نہ پائی جائے۔ اور فقہ ہی کے ذریعے سے دینی اور دنیاوی احوال کے صلاح (درستی) کا انتظام قائم رہتا ہے۔ بخلاف طب کے کہ اُس کیطرف بعض بعض اوقات میں کچھ تھوڑے سے آدمیوں کو حاجت پڑا کرتی ہے۔ اور جب کہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علم تفسیر کے پیشہ نے تینوں مذکورہ بالا جہتوں سے شرف کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے موضوع کی جہت سے اُس کو یوں شرف ہے کہ اُس کا موضوع ہے۔ اللہ پاک کا کلام جو کہ تمام حکمتوں کا سرچشمہ اور ہر طرح کی فضیلتوں کا معدن ہے اُسی کلام میں اگلے لوگوں کے حالات بیان ہوئے ہیں اور اُسی میں مابعد کی چیزیں ہیں۔ اور موجودہ پیش آنے والی باتوں کا حکم۔ وہ بار بار تکرار اور دست بدست پھرائی جانے سے کہنہ اور فرسودہ نہیں ہوتا۔ اور اُس کے عجائب ختم ہونے میں نہیں آتے۔ اور غرض کی جہت سے دیکھا جائے تو اُس کی غرض ہے عُروۃُ الوُثقیٰ کو مضبوط تھامنا اور اُس حقیقی سعادت تک پہنچنا جو کبھی فنا نہیں ہوتی۔ اور اُس کی طرف شدت حاجت ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہی ہے کہ ہر ایک دینی یا دنیوی کمال۔ جلد حاصل ہونے والا ہو یا دیر میں ملنے والا۔ علوم شرعیہ اور معارف دینیہ ہی کا محتاج ہوتا ہے۔ اور یہ علوم معارف کتاب اللہ تعالے کے علم پر موقوف ہیں ❊

نوع اٹھتر مفسر کی شرطوں اور اسکے آداب کی شناخت

علماء نے کہا ہے کہ جو شخص کتاب عزیز کی تفسیر کا ارادہ کرے وہ پہلے قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے طلب کرے اس لئے کہ قرآن شریف میں جو چیز ایک جگہ مجمل رکھی گئی ہے اُسی چیز کی دوسری جگہ میں تفسیر کر دی گئی ہے۔ اور جو شے ایک مقام پر مختصر کر کے بیان ہوئی ہے وہی شے قرآن شریف کے دوسرے موضع میں جا کر تفصیل کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے۔ ابن الجوزی نے ایک خاص کتاب ہی اُن امور کے بیان میں لکھی ہے جو کہ قرآن کریم میں ایک جگہ اجمالاً بیان ہوئے ہیں۔ اور دوسری جگہ اُسی میں اُن کی تفسیر کر دی گئی ہے۔ اور میں نے ایسی باتوں کی چند مثالوں کی طرف مجمل کی نوع میں اشارہ کر دیا ہے۔ پھر اگر یہ بات (یعنی قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے کرنا) مفسر کو تفسیر کرنے سے عاجز بناوے تو اُسے لازم ہے کہ قرآن کریم کی تفسیر کو سُنّت (صحیحہ) سے تلاش کرے کیونکہ سُنّت (حدیث) رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قرآن کی شارح اور اُس کو واضح بنانے والی ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جتنی باتوں کا بھی حکم دیا ہے وہ سب احکام ایسے ہی ہیں جن کو آپ نے قرآن کریم سے سمجھا۔ اللہ تعالے فرماتا ہے "اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ۔ فِی اٰیَاتٍ اُخَرَ"۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ "آگاہ رہو بے شک مجھ کو قرآن دیا گیا ہے اور اُسی کے مانند ایک اور چیز بھی اُس کے ساتھ عطا ہوئی ہے" (یعنی سنت)۔ اور اگر سُنت سے بھی تفسیر کا پتا نہ ملے تو اب صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم کے اقوال کیطرف رجوع لائے اسواسطے کہ بے شک وہ لوگ قرآن کے بہت بڑے جاننے والے ہیں۔ یوں کہ انہوں نے تمام قرائن اور احوال نزول قرآن کے وقت دیکھے تھے۔ اور یوں بھی کہ وہ لوگ کامل سمجھ، صحیح علم۔ اور عمل صالح کی صفات سے خاص تھے اور حاکم نے مُستدرک میں روایت کی ہے کہ جو صحابیؓ وحی اور تنزیل کے دیکھنے والے تھے اُن کی تفسیر کو مرفوع حدیث کا حکم حاصل ہوتا ہے +

اور امام ابو طالب طبری نے اپنی تفسیر کے اوائل میں آداب مُفسّر کے بابت یوں بیان کیا ہے کہ "معلوم رہے کہ مُفسِر کے واسطے جو شرطیں لازم ہیں اُن میں سے ایک پہلی شرط اعتقاد کا صحیح ہونا ہے۔ اور سُنّت دین کا لزوم۔ کیونکہ جو شخص اپنے دین کے بارہ میں گمنام ہو گا اُس پر دنیاوی امور کے متعلق بھی اعتبار و اعتماد نہیں کیا جائے گا چہ جائے کہ دینی معاملات پر اعتماد کیا جاتا۔ پھر جب کہ صرف دین ہی کے بارہ میں کسی عالم کیطرف سے خبر دینے پر اعتماد نہیں ہوتا تو کیونکر ہو سکتا ہے اسرار الٰہی کی خبر وہی اُس کیطرف سے صحیح مان لی جائے؟ اور اگر وہ شخص الحاد کے ساتھ بدنام ہوا تو اُس کیطرف سے یہ خطرہ رہتا ہے کہ وہ باطنیہ اور غالی۔ افضی فرقوں

کے مانند لوگوں کو دھوکے اور فریب کے دام میں پھنسا کر گمراہ کر دیگا۔ اور اگر وہ کسی دنیاوی بیجا خواہش کے رکھنے میں متہم ہے تو بھی اُسپر اعتماد نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اُس سے خطرہ ہے کہ اُس کی نفسانی خواہش اور طمع اُسے قرآن کی ایسی تفسیر کر دینے پر آمادہ بنائے جو اُس کی بدعت ہی کے موافق ہو۔ جیساکہ قدریہ فرقوں والوں کا طریقہ ہے کہ اُن میں سے کوئی ایک مختصر تفسیر کی کتاب محض اس مقصد سے تصنیف کرتا ہے تاکہ لوگوں کو سلف صالحین کی پیروی اور طریق ہدایت کے لزوم سے باز رکھے۔ اور مفسر کے لئے واجب ہے کہ اُس کا اعتماد نبی صلے اللہ علیہ وسلم۔ آپ کے اصحاب رضی اللہ تعالے عنہم۔ اور اُن کے ہمعصر لوگوں ہی کے نقل پر ہو۔ اور وہ محدثات سے پرہیز کرے۔ اور جس حالت میں مذکورہ بالا حضرات کے اقوال میں تعارض واقع ہو اور یہ ممکن ہو کہ اُن اقوال کو باہم جمع کر کے اُن کا تعارض دور کر دیا جائے تو ایسا کرلے۔ جیسے کہ "صِرَاطَ الْمُسْتَقِيْمِ" پر کلام کرے اور دیکھے کہ اُس کے بارہ میں بزرگان سلف کے اقوال ایک ہی شئے کیطرف راجع ہوتے ہیں اس لئے اُن میں سے بعض ایسے اقوال کو جمع میں داخل کر دے جو اُس میں داخل ہوتے ہیں کیونکہ قرآن کریم اور انبیاء کے طریق۔ پھر طریق سنت۔ طریقہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم۔ اور طریق ابی بکر رضی اللہ تعالے عنہ و عمر رضی اللہ تعالے عنہ کے مابین کوئی تنافی نہیں پائی جاتی ہے۔ لہذا مفسر ان اقوال میں سے جس ایک قول کو بھی بالانفراد لیگا وہ محسن ہی ہوگا یعنی اچھا کریگا۔ لیکن اگر اُن اقوال میں باہم تعارض پایا جائے تو مفسر کو چاہئے کہ ایسے موقع پر جس قول کے بارہ میں کوئی سمع (سُنی ہوئی بات) ثابت ہوئی ہو اُس کو اُسی سمع کیطرف راجع کر دے۔ اور اگر کوئی سماعی شہادت نہیں پائی جاتی ہے لیکن وہ مختلف اقوال میں سے کسی ایک کے تقویت دینے کا طریق استدلال کے ذریعہ سے پایا جاتا ہے تو جس امر میں استدلال قوی ہو اُسی کو ترجیح دیدے۔ مثلاً حروف ہجا کے معنوں میں صحابہ کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ایسے موقع پر مفسر کو چاہئے کہ وہ اُس شخص کے قول کو ترجیح دیدے جس نے اُن حروف کو قسم قرار دیا ہے۔ اور اگر مراد کو سمجھنے کے بارہ میں دلیلوں کا تعارض آپڑے اور وہ جان لے کہ ہاں یہ مقام اُسپر مشتبہ بن گیا ہے۔ تو اُسے چاہئے کہ جو کچھ بھی خدا تعالےٰ نے اُس کلام سے مراد لی ہے اسی پر ایمان لے آئے اور اُس کے معنی مراد کو متعین بنانے پر دلیری نہ کرے بلکہ اُسے بمنزلہ اُس کی تفصیل کے قبل ہی مجمل اور اُس کی تبیین کے قبل ہی متشابہ ہونے کے تصور کر لے۔ اور مفسر کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو بات وہ کہتا ہو اس میں اُس کا مقصد صحیح رہے تاکہ اس طرح وہ راستی اور راست روی کو اس جانب اللہ پا سکے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے۔ "وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" اور خلوص قصد جب ہی حاصل ہوگا جب کہ دنیا سے بے تعلقی اختیار کرے۔ کیونکہ دنیاوی رغبت رکھنے کی صورت میں وہ اس بات سے مامون نہ ہوگا کہ اُس کو کوئی ایسی غرض تفسیر پر آمادہ بنائے جو کہ اُسے اُس کے قصد کی درستی سے روک دے اور اُس کے عمل کی صحت کو فاسد بنا دے۔ اور ان مذکورہ فوق شرائط کا تکملہ کرنے والی شرط یہ ہے کہ مفسر کو علم اعراب (نحو) کے اسلحہ سے بخوبی آراستہ ہونا چاہئے تاکہ وجوہ کلام کا اختلاف اُسے شک اور دھوکے میں نہ ڈال سکے کیونکہ

اگر وہ مطالب کی توضیح کرنے میں زبان کی وضع سے باہر نکل گیا تو خواہ اُس کا یہ خروج حقیقتہ کے اعتبار سے ہو یا مجاز کے لحاظ سے بہرحال اس طرح پر اُس کا تاویل کرنا کلام کو معطل (بیکار) بنا دینے کے برابر ہوگا۔ اور میں نے دیکھا ہے کہ کسی شخص نے اللہ پاک کے قول ''قُلِ اللّٰہُ ثُمَّ ذَرْہُمْ'' کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ ''اَنْہٗ مَعْلُوْمٌ قَوْلُ اللّٰہِ تَعَالٰی''، حالانکہ اُس غبی کو یہ پتا ہی نہیں لگا کہ وہ ایسا جملہ ہے جس کی خبر حذف کر دی گئی ہے اور اس کی تقدیر عبارت ''اَللّٰہُ اَنْزَلَہٗ'' ہے۔ اور یہاں تک ابی طالب کا کلام تمام ہو گیا۔ اور ابن تیمیہ نے ایک کتاب میں جو کہ اُس نے اسی نوع میں تالیف کی ہے یہ بیان کیا ہے ''اس بات کو معلوم کرنا واجب ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب رضی اللہ تعالےٰ عنہم سے قرآن شریف کے معانی بھی اُسی طرح بیان فرمائے ہیں جس طرح کہ اُس کے الفاظ اُن سے بیان کئے کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد ''لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْہِمْ'' معانی اور الفاظ دونوں کے بیان کو شامل ہے۔ اور ابو عبدالرحمٰن السلمی نے کہا ہے کہ ہم سے اُن لوگوں نے یہ حدیث بیان کی ہے جو کہ قرآن شریف کی قراءت کیا کرتے تھے جیسے عثمان بن عفان اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ وغیرہ۔ کہ وہ لوگ جس وقت نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے قرآن شریف کی تعلیم حاصل کیا کرتے تھے۔ اور دس آیتیں سیکھ لیتے تھے تو اس آگے اُس وقت تک ہرگز نہیں بڑھتے تھے جب تک یہ نہ جان لیتے کہ اُن سیکھی ہوئی آیتوں میں عمل اور علم کی قسم سے کیا بات موجود ہے۔ اُنھوں نے کہا ہے کہ ''ہم نے قرآن اور علم اور عمل سب باتوں کو ایک ساتھ سیکھا ہے''۔ اور اسی واسطے وہ لوگ ایک ہی سورۃ کے حفظ کرنے میں مدت تک مصروف رہا کرتے تھے۔ انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا ہے کہ ''جس وقت کوئی آدمی سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران کو پڑھ لیا کرتا تھا تو وہ ہماری نظروں میں بزرگ بن جاتا تھا''۔ یہ حدیث احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے اور ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ آٹھ سال تک صرف سورۃ البقرہ کو حفظ کرتے رہے تھے۔ اس قول کو احمد ہی نے مؤطا میں نقل کیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ''کِتَابٌ اَنْزَلْنَاہُ اِلَیْکَ مُبَارَکٌ لِیَدَّبَّرُوْا اٰیَاتِہٖ''، اور ارشاد کیا ہے ''اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ''۔ اور کلام پر غور و تدبر کرنا بغیر اُس کے معانی سمجھے ہوئے غیر ممکن ہے۔ اور عادت اور رواج بھی اس بات کو ناممکن قرار دیتا ہے کہ کوئی قوم جو کہ علوم کے کسی فن کی کتاب کو پڑھتی ہو مثلاً طب۔ اور حساب وغیرہ۔ اور وہ اُس کی شرح نہ کرے تو پھر کیا وجہ ہے کہ کلام الٰہی جو کہ اُن کی عصمت ہے، اور جس کے ذریعہ سے اُن کی نجات۔ اُن کی سعادت اور اُن کے دین اور دنیا کا قیام ہے۔ اُس کی شرح کرنے سے باز رہیں؟ اور اسی واسطے صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم کے مابین تفسیر قرآن کے بارہ میں بہت کم کوئی جھگڑا پایا جاتا تھا اور اگرچہ صحابہ کی نسبت تابعین کے زمرہ میں وہ اختلاف زیادہ پایا گیا ہے لیکن پھر بھی وہ اُن میں بہ نسبت اُن کے بعد آنے والوں کے بہت کم ہے۔ تابعین رح میں سے بعض ایسے لوگ تھے جنھوں نے تمام تفسیر صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم سے حاصل کی تھی۔ اور بعض اوقات کسی کسی مقام میں انھوں نے استنباط اور استدلال کے ساتھ بھی کلام کیا ہے۔ غرضکہ سلف صالحین کے مابین تفسیر

قرآن شریف کے بارہ میں قلیل ہی اختلاف ہے اور جو اختلافات اُن سے صحیح ثابت ہوئے ہیں اُن میں سے بیشتر اختلافات کا رجوع اختلافِ تنوّع کیطرف ہوتا ہے نہ کہ اختلافِ تضاد کی جانب۔ اور اس اختلاف کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ سلفِ صالحین میں سے کوئی صاحب معنی مراد کی تعبیر اپنے ساتھی دوسرے صاحب کی نسبت سے ایسی جداگانہ عبارت میں فرماتے ہیں جو کہ مسمّیٰ میں ایک ایسے معنی پر دلالت کرتی ہے کہ وہ معنی دوسرے معنی سے الگ ہوتے ہیں مگر اسی کے ساتھ مسمّیٰ کا اتحاد رہتا ہے۔ مثلاً انہوں نے "صِرَاطُ مُسْتَقِیْمُ" کی تفسیر یوں اختلاف کیا ہے کہ بعض نے اس سے قرآن کو مراد لیا ہے یعنی قرآن شریف کی پیروی کو۔ اور کسی نے کہا ہے کہ اس سے اسلام مراد ہے۔ لہٰذا یہ دونوں قول باہم متفق ہیں کیونکہ دینِ اسلام ہی قرآن شریف کی پیروی بھی ہے لیکن بظاہر اُن دونوں شخصوں میں سے ہر ایک نے ایک ایسے وصف پر اطلاع دی ہے جو کہ دوسرے وصف سے الگ تھلگ ہے جیسا کہ صراط کا لفظ ایک تیسرے وصف کا بھی احساس کراتا ہے۔ اور ایسی طرح پر اُس شخص کا قول جس نے صِراط کے معنی سنت والجماعت کے بتائے ہیں۔ اور اُس کا قول بھی جس نے کہا ہے کہ صراط کے معنی طریقِ عبودیت کے ہیں۔ اور اُس کا بھی قول جس نے یہ کہا ہے کہ وہ اللہ تعالےٰ اور اُس کے رسول کی فرمانبرداری ہے۔ اور اسی کے مانند دیگر اقوال کہ ان سب لوگوں نے دراصل ایک ہی ذات کی طرف اشارہ کیا ہے مگر اس طرح کہ اُس کی توصیف ہر ایک نے اُس ذات کی بہت سی صفتوں میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ کر دی ہے۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ سلف صالحین میں سے ہر ایک شخص اسم عام کے بعض انواع کو بسبیل تمثیل ذکر کرتا ہے اور سننے والے کو صرف نوع پر متنبہ بناتا ہے نہ کہ بر سبیل حد کے ایسی حد جو کہ محدود کے عموم اور خصوص میں اُس سے مطابق ہو۔ اس کی مثال وہ اقوال ہیں جو کہ قولہ تعالےٰ "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتٰبَ الَّذِیْنَ اصْطَفَیْنَا۔ الآیہ" کے بارہ میں نقل کئے گئے ہیں۔ کیونکہ یہ معلوم ہے کہ "اَلظَّالِمُ لِنَفْسِہٖ" کا لفظ ان ہی لوگوں کو اپنے حلقہ میں لیتا ہے جو کہ واجبات کے ضائع کرنے والے اور محرمات کے منتہک (حرام باتوں کی قید توڑنے والے) ہیں۔ اور "مُقْتَصِدٌ" کا لفظ اُن لوگوں کو اپنے مراد میں شامل بناتا ہے جو کہ واجبات کو ادا کرتے اور حرام باتوں کو ترک کر دیتے ہیں۔ اور "اَلسَّابِقُ" کے معنی میں وہ شخص داخل ہوتا ہے جس نے کہ سبقت (پیش دستی) کی پس اُس نے واجبات کی بجاآوری کے ساتھ ہی نیکوکاریوں کے ذریعہ سے مزید قرب حاصل کر لیا۔ پس مقتصد لوگ اَصْحٰبُ الْیَمِیْنِ (داہنی جانب والے) ہیں۔ اور "اَلسَّابِقُوْنَ" سبقت لیجانے والے ہیں کہ وہی مقرب (قرب حاصل کرنے والے) بھی ہیں۔ پھر تابعینؒ میں سے ہر شخص اس معنی کو عبادت کی کسی نہ کسی نوع میں ذکر کرتا ہے جیسے کہ کسی نے کہا ہے "سابق وہ ہے جو کہ اول وقت نماز ادا کرتا ہے۔ اور مُقتصد وہ ہے جو اثنائے وقت میں نماز پڑھ لیتا ہے۔ اور ظَالِمٌ لِنَفْسِہٖ وہ شخص ہے جو کہ نماز عصر کو آفتاب کے بالکل زرد ہو جانے کے وقت تک متاخر کرتا ہے"۔ یا کوئی یہ کہتا ہے کہ "سابق اُس کو کہتے ہیں جو کہ زکوٰۃ مفروضہ ادا کرنے کے ساتھ ہی مزید خیرات و صدقات بھی کرتا ہے۔ مقتصد وہ ہے جو کہ صرف مفروضہ زکوٰۃ ادا کرنے

پر اکتفا کرے۔ اور "ظالم" مانع زکوٰۃ شخص ہے"۔ اور یہ دونوں قسمیں جن کو ہم نے تفسیر کے تنوع کے بارہ میں ذکر کیا ہے کبھی بسبب تنوع اسماء اور صفات کے ہوتی ہیں۔ اور گاہے مسمیٰ کی بعض انواع کے ذکر کے لئے جو کہ سلف امت کی تفسیر میں بیشتر آیا ہے اور جن کی نسبت یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ اختلاف رائے ہے۔ اور سلف کا ایک تنازع یہ بھی پایا جاتا ہے کہ جب کلام میں کوئی لفظ بوجہ مشترک فی اللغۃ ہونے کے دو امور کا محتمل ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ "قَسْوَرَۃ" کہ اس سے تیر انداز بھی مراد لیا جاتا ہے اور شیر بھی۔ اور "عَسْعَسَ" کا لفظ کہ اس سے رات کا آنا اور جانا دونوں باتیں مراد ہوتی ہیں۔ یا بوجہ اس کے کہ وہ لفظ اصل میں تو "مُتَوَاطِی" ہوتا ہے لیکن اس سے دو نوعوں میں سے ایک ہی نوع یا دو شخصوں میں سے ایک ہی شخص مراد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "دَنٰی فَتَدَلّٰی۔ الآیہ"۔ میں جو ضمیریں ہیں وہ اور جس طرح "وَالْفَجْرِ۔ وَالشَّفْعِ۔ وَالْوَتْرِ۔ وَلَیَالٍ عَشْرٍ۔" کے الفاظ اور ان کے ہی مشابہ دیگر لفظ کہ اس طرح کے الفاظ میں کبھی یہ جائز ہوتا ہے کہ ان سے وہ تمام معانی مراد لے لئے جائیں جن کو سلف نے بیان کیا ہے اور گاہے یہ بات جائز نہیں ہوتی۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا نزول دو مرتبہ ہوا ہو اور اس سے کبھی یہ معنی مراد لئے گئے ہوں اور کسی مرتبہ دوسرے معنی۔ اور یا اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ مشترک ہے اور اس سے اس کے دونوں معنوں کا مراد لیا جانا جائز ہے۔ اور یا یہ سبب ہے کہ لفظ متواطی ہے اس لئے وہ بحالیکہ اس کے مخصص کے لئے کوئی موجب نہ ہو اس حالت میں عام ہوگا۔ لہٰذا اگر اس نوع کے بارہ میں دونوں قول صحیح ثابت ہوں تو یہ دوسری قسم میں شمار ہو سکے گی۔ اور سلف کے وہ اقوال جن کی نسبت بعض آدمی اختلاف ہونے کا گمان کرتے ہیں وہ اس طرح کے ہیں کہ انہوں نے معانی کی تعبیر قریب المعنیٰ لفظوں کے ساتھ کی ہے جیسے کہ سلف میں سے کسی نے "تُبْسَلَ" کی تفسیر لفظ تُحْبَسُ کے ساتھ کی ہے۔ اور دوسرے نے اسی کی تفسیر میں "تُرْتَهَنُ" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے تُحْبَسُ اور تُرْتَهَنُ یہ دونوں لفظ باہم ایک دوسرے کے قریب ہی قریب معنی رکھتے ہیں ؛

اور تفسیر میں اختلاف دو قسموں پر ہوتا ہے۔ کوئی اختلاف تو وہ ہے کہ جس کا مستند صرف نقل ہو۔ اور کسی اختلاف کی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ بغیر نقل کے معلوم کیا جاتا ہے ؛

اب یہ معلوم کرنا چاہئے کہ منقول کی بہت سی نوعیں ہیں کیونکہ یا تو وہ معصوم سے منقول ہوگا یا غیر معصوم سے ہو۔ یا ایسا ہوگا کہ اس کے صحیح اور غیر صحیح کی معرفت ممکن ہو یا ایسا نہ ہوگا۔ اور یہ قسم جس کے صحیح اور ضعیف کا امتیاز غیر ممکن ہوتا ہے عام طور پر ایسی ہے کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں حاصل ہوتا اور نہ ہم کو اس کے جاننے کی کوئی حاجت ہے۔ اور اس کی مثال سلف کا وہ اختلاف ہے جو کہ سگ اصحاب کہف کی رنگت اور اس کے نام اور مذبوح گائے کے اس بعض حصہ کی تعیین میں ہے جس کو مقتول شخص کے جسم پر مارا گیا تھا۔ اور وہ اختلاف جو کہ نوح علیہ السلام کی کشتی کی مقدار اور اس کی لکڑی کی تعیین یا اس لڑکے کے نام میں ہے جس کو خضر علیہ السلام نے قتل کیا تھا۔ اور اسی کے مانند دوسری مختلف فیہ باتیں کہ ان امور پر علم

حاصل کرنے کا طریقہ صرف نقل ہے۔ لہذا! جو امر ان میں سے صحیح طور پر نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو وہ تو قبول کر لیا جائے گا۔ اور جو ایسا نہ ہو بلکہ یوں ہو کہ کعبؓ اور وہب رضی اللہ تعالے عنہ کی طرح اہل کتاب لوگوں سے نقل کیا گیا ہو۔ اُس کی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف کیا جانا اچھا ہے اور اُس کی دلیل رسول ... صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ "جس وقت اہل کتاب تم سے کوئی بات بیان کریں اُسوقت تم نہ تو اُن کو صادق مان لو اور نہ اُن کی تکذیب ہی کرو"۔ اور ایسے ہی جو قول کسی تابعیؒ سے نقل کیا گیا ہو اُس کی بھی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف ہی کرنا چاہئے اگرچہ اس بات کا کچھ ذکر نہ آیا ہو کہ اُس تابعی نے یہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا ہے۔ پس جب کہ تابعینؒ باہم مختلف ہوں تو اس وقت اُن کے اقوال میں سے بعض قول دوسرے اقوال پر حجت نہ ہونگے۔ اور جس امر کو صحیح طریقہ پر صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم سے نقل کیا گیا ہو اُس کی طرف بہ نسبت اُس بات کے جسے تابعینؒ سے نقل کیا گیا ہے نفس کو بہت زیادہ اطمینان اس لئے ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم کے بارہ میں خود نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے سننے کا۔ یا اُس شخص سے سننے کا کا قوی احتمال ہے جس نے رسول پاک صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو اور اِس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم نے بہ نسبت تابعین کے اہل کتاب سے بہت کم نقل کیا ہے۔ اور باوجود اس بات کے کہ صحابی نے جس بات کو کہا ہے اُس مسئلہ پر جزم (وثوق) بھی کیا ہے۔ یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ اس نے وہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا؟ بحالیکہ صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم کو اہل کتاب کی تصدیق سے منع بھی کر دیا گیا تھا۔ اور بہر حال وہ قسم جس میں سے صحیح قول کی معرفت ممکن ہوتی ہے اگرچہ امام احمدؒ نے اُس کی بابت یہ بات کہی ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں۔ تفسیر۔ ملاحم۔ اور مغازی۔ تاہم خدا کا شکر ہے کہ وہ بکثرت موجود ہے۔ اور امام احمدؒ کے یوں کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اِن تینوں امور کے بارہ میں جسقدر حدیثیں آئی ہیں اِن میں بیشتر تعداد مرسل حدیثوں کی ہے۔ اور وہ تفسیر جو کہ استدلال کے ذریعہ سے معلوم کیجاتی ہے نہ کہ نقل کے وسیلہ سے تو اُس میں صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم۔ اور تبع تابعین رہ کی تفسیر کے بعد دو نئی حادث شدہ جہتوں کے سبب سے غلطی کا وجود بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ جن تفسیروں میں محض سلف کے اِنہی تینوں گروہ کے اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ جیسے عبدالرزاق۔ فریابی۔ وکیع۔ عبد۔ اسحاق۔ اور ان کے مانند دیگر لوگوں کی تفسیریں اُن میں قریب قریب اِن دونوں جہتوں کی قسم سے کوئی جہت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور وہ دونوں جہتیں حسب ذیل ہیں:۔

ایک جہت یہ ہے کہ ایک قوم نے پہلے معنیٰ کو خیال میں جما لیا اور پھر اس کے بعد الفاظ قرآن کو اُنہی پہلے سوچے ہوئے معنی پر محمول کر دیا ہے +

اور دوسری جہت یہ ہے کہ ایک گروہ نے قرآن شریف کی تفسیر محض اُس چیز کے ساتھ کی ہے جس کو ایک عربی زبان بولنے والا شخص بغیر اس بات کا خیال کئے ہوئے کہ قرآن شریف کے ساتھ تکلم کرنے والا کون ہے اور اُس کا نزول کس پر ہوا ہے اور کون اُس کا مخاطب ہے مراد لے سکے۔ پس پہلے لوگوں نے صرف

اُسی معنی کی رعایت کی جو اُن کے خیال میں آئے تھے اور اس بات پر کوئی غور نہیں کیا کہ قرآن شریف کے الفاظ کس دلالت اور بیان کے مستحق ہیں۔ اور دوسرے گروہ نے خالی لفظوں کی اور ایسی چیز کی رعایت ملحوظ رکھی جس کو ایک عربی شخص اُس لفظ سے بغیر ایسے مفہوم پر غور کئے ہوئے جو کہ متکلم اور سیاق کلام کے لئے مناسب ہو سکتا ہے مراد لے سکتا ہے۔ اور پھر اگرچہ پہلی صنف والوں کی نظر معنی کیطرف۔ اور دوسری صنف والوں کی نگاہ لفظ کی جانب اسبق (زیادہ سبقت کرنے والی) ہوتی ہے تاہم یہ لوگ یعنی مجرد لفظ اور زبانداں کی رائے کا لحاظ کرنے والے اکثر حالتوں میں لغوی طور پر لفظ کو اُس معنی پر محمول کرنے کے بارہ میں ویسی ہی غلطی کر جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس بارہ میں اُن سے قبل والے لوگوں سے سرزد ہو جاتی ہے اور یونہی پہلی قسم کے لوگ اُس معنی کی صحت میں جس کے ساتھ انہوں نے قرآن شریف کی تفسیر کی ہے اکثر اس طرح کی غلطی کھا جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس بارہ میں دوسرے قسم کے لوگوں نے کھائی ہوئی ہے۔ اور پہلی قسم کے لوگوں کی دو صنفیں ہیں کبھی تو وہ قرآن کے لفظ سے اس مفہوم کو سلب کر لیتے ہیں جس پر اُس لفظ نے دلالت کی ہے۔ اور جو اُس سے مراد لیا گیا ہے۔ اور گاہے وہ قرآن کے لفظ کو ایسی بات پر محمول بنا دیتے ہیں جس پر نہ تو اُس نے دلالت کی ہے اور نہ وہ بات اُس سے مراد لی گئی ہے۔ اور ان دونوں امروں میں کبھی وہ معنی باطل بھی ہوا کرتا ہے جس کی نفی یا اثبات کا انہوں نے قصد کیا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں اُن کی غلطی دلیل اور مدلول دونوں میں ہوا کرتی ہے۔ اور کسی وقت ایسا ہوتا ہے کہ جس معنی کی نفی یا اثبات اُن کا مقصود ہے وہ معنی حق ہوتے ہیں اور ایسی حالت میں اُن کی غلطی صرف دلیل کے بارہ میں ہوا کرتی ہے نہ کہ مدلول کے بارہ میں بھی۔ لہٰذا جن لوگوں نے اہل بدعت کے بعض گروہوں کے مانند دلیل اور مدلول دونوں امور میں غلطی کھائی ہے وہ باطل مذہبوں کے معتقد بن گئے ہیں۔ اور اُنہوں نے قرآن شریف کے ساتھ بے اعتدالی کر کے اپنی رائے کے مطابق اُس کی تاویل کر لی ہے۔ اُن کی رائے اور تفسیر کسی بات میں بھی کوئی صحابی یا تابعی اُن کا سلف نہیں ہے اور اُنہوں نے اپنے اصول مذہب کے مطابق تفسیریں تصنیف کر لی ہیں۔ جیسے عبدالرحمن بن کیسان الاصم۔ جُبّائی۔ عبدالجبار۔ رُمّانی۔ اور زمخشری۔ اور ان کے مانند دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔ اور پھر اس وضع کے لوگوں میں سے کوئی ایسا زبردست انشاء پرداز اور خوش تحریر ہوتا ہے جو بدعت کے عقائد کو اپنے کلام میں شیر و شکر کی طرح آمیز بنا دیتا۔ اور در پردہ یہ زہر اُس میں شریک کر جاتا ہے اور اکثر لوگ اُس کو معلوم نہیں کر سکتے۔ جس طرح کہ تفسیر کشّاف کا مصنف ہے۔ اور اُسی کے مثل دوسرے لوگ۔ یہاں تک کہ اہل سنت کی بیشمار تعداد میں بھی اُن کی باطل تفسیریں رواج پا جاتی ہیں +

ہاں ابن عطیہ۔ یا اُس کے مانند لوگوں کی تفسیر سُنت کی بہت زیادہ متبع اور بدعت سے محفوظ تر ہے اور کاش اگر وہ سلف صالحین کا ایسا کلام جو کہ اُن سے منقول ہے علیٰ وجہہ ذکر کر دیتا تو بہت ہی اچھا ہوتا کیونکہ

وہ اکثر روایتیں ابن جریر الطبری کی تفسیر سے نقل کرتا ہے۔ اور یہ تفسیر نہایت اعلے درجہ کی اور بڑی فی رُتبہ ہے مگر ابن عطیہ اُن باتوں کو چھوڑ دیتا ہے جنہیں ابن جریرؒ نے سلف رہ سے نقل کیا ہے اور ایسی باتیں بیان کرتا ہے جن کی بابت وہ کہتا ہے کہ یہ محققین کے قول ہیں حالانکہ وہ محققین کے لفظ سے ایک ایسے متکلمین کے گروہ کو مراد لیتا ہے جنہوں نے اپنے اصول کو اس قسم کے طریقوں سے قرار دیا ہے کہ اُسی جنس کے طریقوں سے معتزلہ کے فرقہ نے بھی اپنے اُصول قرار دئیے ہیں۔ اور اگرچہ متکلمین کی جماعت بہ نسبت معتزلہ کے طوائق سُنت سے بہت ہی قریب تر ہے تاہم مناسب یہ ہے کہ ہر ایک حقدار کو اُس کے حق سے ضرور بہرہ ور کیا جائے۔ اس لئے کہ اگر کسی آیت کے متعلق صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم۔ تابعین اور آئمہ کی کوئی تفسیر موجود ہے۔ اور اس کے بعد کسی گروہ نے بسبب ایک ایسے مذہب کے جس کا انہوں نے اعتقاد کیا ہے اُسی آیت کی تفسیر دوسرے قول کے ساتھ کر دی۔ اور اُن کا یہ مذہب صحابہ اور تابعین کے مذہب میں سے نہیں ہے تو ایسا گروہ بھی اس طرح کی باتوں میں معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کا شریک بن جائے گا۔

غرض خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص نے بھی صحابہ اور تابعین کے مذاہب اور تفسیر سے عدول کر کے اُن کے خلاف راستہ پر قدم رکھا وہ اس فعل میں غلطی پر ہے بلکہ بدعتی ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین قرآن شریف کی تفسیر اور اُس کے معانی کے ویسے ہی اعلے درجہ کے جاننے والے تھے جیسے کہ وہ اُس حق کو بخوبی جانتے تھے جس کے ساتھ خدائے پاک نے اپنے رسول صلے اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تھا۔

اور جن لوگوں نے صرف دلیل میں غلطی کھائی ہے نہ کہ مدلول میں بھی اُن کی مثال وہ بہت سے صوفی واعظ۔ اور فقیہ لوگ ہیں جو قرآن کی تفسیر ایسے معنوں کے ساتھ کرتے ہیں کہ وہ معانی فی نفسہا تو صحیح ہیں لیکن قرآن اُن پر دلالت نہیں کرتا۔ جیسے اکثر معانی السلمی نے کتاب الحقائق میں ذکر کئے ہیں۔ لہٰذا اگر ان معنوں میں جن کو مذکورۂ بالا لوگوں نے بیان کیا ہے کچھ باطل معانی بھی ہوئے تو اُن کے بیان کرنے والے لوگ قسم اول کے لوگوں میں داخل ہو گئے۔ الخ۔ یہاں تک مُلخص کر کے ابن تیمیہ رہ کا کلام بیان ہوا۔ اور یہ کلام بعید نفیس ہے۔

اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں کہا ہے کہ مد تفسیر کی جستجو کی غرض سے قرآن میں غور کرنے والے شخص کے لئے بکثرت ماخذ پائے جاتے ہیں انہ انجملہ چار ماخذ اصل الاصول ہیں۔ (۱) نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے نقل کا پایا جانا اور یہ سب بہترین ماخذ ہے لیکن ضعیف اور موضوع روایت سے پرہیز لازم ہے کیونکہ اس طرح کی بہت زیادہ روایتیں آئی ہیں اور اسی واسطے امام احمد رہ نے کہا ہے کہ مد تین کتابیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں۔ مغازی۔ ملاحم۔ اور تفسیر۔ امام ممدوح کے اصحاب میں سے محقق لوگوں نے کہا ہے۔ اس قول سے امام کی مراد یہ ہے کہ بیشتر صورتوں میں ان امور کی صحیح اور متصل سندیں نہیں پائی

جاتی ہیں۔ ورنہ یوں تو اس کے متعلق اکثر صحیح روایتیں بھی آئی ہیں جیسے سورۃ الانعام کی آیت میں لفظ "ظلم" کی تفسیر شرک کے ساتھ "حساب یسیر" کی عرض کے ساتھ۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ" میں لفظ "قُوَّة" کی تفسیر تیراندازی کے ساتھ بصحت مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تفسیر کے متعلق صحیح روایتیں فی الواقع بہت ہی کم ہیں بلکہ اس قسم کی روایتوں سے اصل مرفوع احادیث حد درجہ قلت کے ساتھ پائی گئی ہیں اور انشاء اللہ میں اسی کتاب کے اخیر میں اُن سب روایتوں کو بیان بھی کرونگا ۔

(۲) صحابی رضہ کے قول سے اخذ کرنا کیونکہ اُس کی تفسیر علماء کے نزدیک بمنزلہ اُس روایت کے ہے جو کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی گئی ہو۔ حاکم نے اپنی مستدرک میں یونہی کہا ہے۔ اور ابوالخطاب حنبلی نے کہا ہے "جس وقت ہم یہ کہیں کہ صحابی کا قول حجت نہیں ہے اُسوقت احتمال ہوتا ہے کہ اُس کی طرف رجوع نہ لانا چاہئے مگر درست وہی پہلا قول ہے یعنی صحابی رضہ سے اخذ کرنا چاہئے کیونکہ صحابی کا قول روایت کی قسم سے ہے نہ کہ رائے کے باب سے۔ میں کہتا ہوں حاکم نے جو بات کہی ہے اُس میں ابن الصلاح وغیرہ متاخرین اُس کے ساتھ یوں نزاع پر آمادہ ہوئے ہیں کہ صحابی رضہ کے قول سے اخذ کرنا اُسی امر میں مخصوص ہے جس میں سبب نزول یا ایسی ہی کسی اور بات کا بیان کہ اُس میں رائے کو کچھ دخل ہی نہیں مل سکتا۔ اور پھر میں نے خود حاکم کو بھی علوم حدیث کے بیان میں اِسی بات کی تصریح کرتے ہوئے دیکھا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے "اور موقوف روایتوں کی قبیل سے صحابہ رضہ کی تفسیر ہے۔ اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ صحابہ کی تفسیر مسند ہے تو وہ اس بات کو اُنہی امور اور روایتوں کے بارہ میں کہتا ہے جن میں سبب نزول کا بیان آیا ہو" دیکھو۔ اس جگہ حاکم نے تخصیص کردی ہے۔ اور مستدرک میں اُن سے تعمیم کی تھی لہذا اعتماد پہلے ہی قول پر کرنا چاہئے۔ اور یوں تو اللہ ہی کو اس کی صحت و درستی کا علم ہے ۔

پھر زرکشی نے کہا ہے کہ "قول تابعی کی جانب رجوع کرنے کے بارہ میں احمدؒ سے دو روایتیں آئی ہیں۔ اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے اور اِسی کو شعبہ سے بھی نقل کیا ہے۔ لیکن مفسرین کا عمل اس کے برخلاف ہے کیوں کہ اُنہوں نے اپنی کتابوں میں تابعین رہ کے اقوال بیان کئے ہیں۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ تابعین رہ نے ان اقوال میں سے بیشتر باتوں کی تعلیم صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم ہی سے حاصل کی تھی۔ اور بسا اوقات تابعین سے ایسی مختلف الالفاظ روایتیں بھی حکایت کیجاتی ہیں جن کو سن کر نا سمجھ لوگ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ کوئی ثابت شدہ اختلاف ہے۔ اور اُنہیں متعدد اقوال کے طور پر بیان کر جاتے ہیں حالانکہ در اصل ایسا نہیں ہوتا بلکہ واقعی امر یہ ہوتا ہے کہ تابعین رہ میں سے ہر ایک نے کسی آیت کے ایک ایسے معنی کو ذکر کیا ہوتا ہے جو کہ اُس کے نزدیک ظاہر تر اور سائل کے حال سے لائق تر ہوتا ہے۔ اور گاہے یہ بات ہوتی ہے کہ کسی تابعی نے ایک شئے کی خبر اُس کے لازم اور نظیر کے ذریعہ سے دی ہوتی ہے اور دوسرے تابعی نے اُسی چیز کی خبر اُس کے مقصود اور نتیجہ کے ساتھ دی ہوتی ہے۔ اور بیشتر وہ سب خبریں ایک ہی معنی کیطرف

پھیر کر آ جاتی ہیں۔ لیکن اگر ایسے موقع پر سب قولوں کا جمع کر دینا ممکن نہو تو ایک ہی شخص کے دو قولوں میں سے متاخر قول مقدم ہوگا بشرطیکہ وہ دونوں قول اُس سے نقل ہونے میں یکساں صحیح ہوں ورنہ صحیح قول کو مقدم رکھا جائیگا +

(۳) مطلق لغت کو ماخذ بنانا کیونکہ قرآن شریف کا نزول عربی زبان میں ہوا ہے۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے ذکر کیا ہے۔ اور احمدؒ نے بھی کئی مواضع پر اس بات کو زور دے کر بیان کیا ہے لیکن فضل بن سہل نے احمدؒ ہی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے ایک مرتبہ قرآن شریف کی مثال کسی شعر کے بیت سے پیش کرنے کی نسبت سوال کیا گیا کہ یہ بات کیسی ہے؟ تو انہوں نے کہا ,, مجھ کو اچھی نہیں معلوم ہوتی،،۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ امام احمدؒ کے اس قول کا ظاہری مطلب ممانعت ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے یہ کہدیا ,, قرآن شریف کی تفسیر بمقتضائے لغت جائز ہونے میں امام احمدؒ سے دو روایتیں آئی ہیں،،۔ اور کہا گیا ہے کہ اس بارہ میں کراہت کا احتمال اُس شخص پر ہوگا جو کہ آیت کو اُس کے ظاہر سے اس طرح کے معنوں کیطرف پھیر دے کہ وہ معانی اُس کے ذاتیات سے خارج اور محتمل ہیں۔ اور بہت تھوڑا سا کلام عرب اُن پر دلالت کرتا ہے اور غالباً وہ معانی بجز شعر یا اُسی کی مانند چیزوں کے اور کسی شئے میں نہیں پائے جاتے اور آیت سے اُن معنوں کے خلاف بات بہت جلد ذہن میں آتی ہے۔ اور بیہقی نے شعب میں مالکؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ,, میرے پاس جو ایسا شخص لایا جائے گا کہ وہ لغت عرب کا عالم نہو مگر قرآن شریف کی تفسیر کرتا ہو تو میں اُس کو ضرور دوسروں کے لئے نمونہ عبرت ہی بناؤنگا،، +

اور (۴) وہ تفسیر جو کہ کلام کے معنی کے مقتضا سے اور قوت شرع سے اخذ کی گئی رائے کے کیجائے۔ اور یہی تفسیر ہے جس کے بارہ میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے لئے دُعا کی تھی کہ ,, اَللّٰھُمَّ فَقِّھْهُ فِی الدِّیْنِ وَعَلِّمْهُ التَّاوِیْلَ،، یعنی بار الٰہا تو اُس کو دین کی سمجھ عطا فرما اور تاویل کا علم مرحمت کر۔ اور اسی امر کو علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے اپنے قول ,, اِلَّا فَھْمًا یُّؤْتَاہُ الرَّجُلُ فِی الْقُرْاٰنِ،، [1] سے مراد لیا ہے۔ اور اسی سبب سے صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم نے آیۃ کے معنی میں اختلاف کر کے ہر ایک نے جہاں تک اُس کے غور کی رسائی تھی اپنی ہی رائے پر عمل کیا ہے۔ اور قرآن شریف کی تفسیر بغیر کسی اصل کے مجرد رائے اور اجتہاد کے ساتھ کرنا جائز نہیں ہے۔ اللہ پاک نے فرمایا ہے ,, وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ،، اور ارشاد کیا ہے ,, وَاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ،،۔ نیز فرمایا ہے ,, لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ،، کہ یہاں پر بیان کی نسبت قرآن کی جانب کی ہے۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ,, جس شخص نے قرآن کے بارہ میں اپنی رائے سے کوئی بات کہی اور درست بھی کہی تو بھی اُس نے غلطی ہی کی،،۔ اس حدیث کو ابوداؤد۔ ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہے کہ ,, جو شخص قرآن کے متعلق کوئی بات بغیر علم

[1] مگر وہ سمجھ جو کہ کسی آدمی کو قرآن کے بارہ میں ملی ہو ۱۲

کہ کہے اُس کو چاہئے کہ دوزخ میں اپنی جگہ مہیا کرلے"۔ اس حدیث کی روایت ابوداؤد رحمہ نے کی ہے۔ اور
بیہقی رحمہ نے پہلی حدیث کے بارہ میں کہا ہے کہ "اگر یہ حدیث صحیح ثابت ہو تو اصل بات کا علم خدا کو ہوگا لیکن اس سے
معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے رائے سے وہی رائے مراد لی ہے جو کہ بغیر کسی ایسی دلیل کے
غالب آتی ہے کہ وہ اُس پر قائم ہو ورنہ وہ رائے جس کی اعانت اور مضبوطی کوئی واضح دلیل کردے اُس کو تفسیر میں
کہنا جائز ہے"۔ اور اسی راوی نے کتاب المدخل میں کہا ہے کہ "اس حدیث میں ایک نظر (کلام) ہے۔ اور
اگر یہ صحیح ہو تو اس سے رسول صلے اللہ علیہ وسلم نے (واللّٰہ اعلم) "فَقَدْ اَخْطَاَ الطَّرِيْقَ" مراد لیا ہے کیونکہ تفسیر
قرآن کی سبیل یہ ہے کہ اُس کے لفظوں کی تفسیر کرنے کے بارہ میں اہل لُغت کی طرف رُجوع کیا جائے۔ اور اس
کے ناسخ ومنسوخ۔ سبب نزول۔ اور محتاج بیان امور کی معرفت حاصل کرنے میں اُن صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم کے
اخبار کی طرف رُجوع کیا جائے جو کہ قرآن کی تنزیل میں موجود تھے اور جنہوں نے ہم لوگوں تک حدیثوں میں سے
وہ احادیث پہنچائی ہیں جو کہ کتاب اللہ تعالے کی بیان ہوسکتی ہیں۔ اور اس بارہ میں خداوند جل وعلا نے خود ہی
فرمایا ہے "وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ"۔ پس جس چیز کا بیان صاحب
شرع سے وارد ہوا ہے اُس کے بارہ میں آپ کے بعد والوں کی فکر اور غور سے کفایت ہوگئی ہے۔ اور جس
امر کا بیان شارع سے وارد نہیں ہوا اُس کے بارہ میں اب حضور سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد والے اہل
علم کا غور وفکر کرنا یوں مناسب اور موزون ہے تاکہ وہ اُس بات سے جس کا بیان وارد ہوچکا اس چیز پر استدلال
کریں جس کا بیان وارد نہیں ہوا ہے۔ اور کہا ہے اس حدیث سے یہ مراد ہوسکتی ہے کہ "جو شخص بغیر علم کے اصول
وفروع کی معرفت حاصل کئے ہوئے قرآن شریف کے بارہ میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے گا تو اُس کے
قول کا اگر وہ اس حیثیت سے کہ قائل اُس کی تمیز ہی نہیں کرسکتا موافق صواب بھی ہو جائے تاہم اُس کی یہ موافقت
ناپسندیدہ ہوگی"۔ اور ماوردی نے کہا ہے "بعض محتاط اور پرہیزگار لوگوں نے اس حدیث کو اس کے ظاہری
پر محمول بنایا ہے۔ اور اگرچہ شواہد اُس کے استنباط کا ساتھ دیتے ہوں اور کوئی صریح نص اُس قول کے شواہد
کا معارض بھی نہ پڑتا ہو پھر بھی وہ اپنی اجتہاد سے قرآن شریف کے معانی کا استنباط کرنے سے باز ہی رہا ہے اور
یہ فعل ہمارے اُس تعبد (عبادت گزاری) سے عُدول کرنے کے مانند ہے جس کی معرفت کا ہم کو حکم ملا ہے کہ
ہم قرآن میں غور وفکر کریں اور اُس سے احکام کا استنباط کریں۔ جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے "لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ
يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ"۔ اور اگر یہ بات جس کی طرف مذکورہ بالا پرہیزگار شخص گیا ہے واقعی صحیح ہو تو پھر استنباط
کے ذریعہ سے کوئی شئے معلوم ہی نہ کی جائے اور اکثر لوگ کتاب اللہ سے کسی چیز کو سمجھیں ہی نہیں۔ اور اگر حدیث
صحیح ثابت ہو تو اس کی تاویل یہ ہے کہ "جو شخص صرف اپنی رائے سے قرآن شریف کے بارہ میں کلام کرے اور
بجز اُس کے لفظ کے کسی اور بات پر توجہ نہ کرے پھر بھی وہ حق بات کو پالے تو وہ غلط راستہ پر چلنے والا ہے۔
اور اُس کا بر سر صواب آجانا ایک اتفاقی امر ہے کیونکہ اس حدیث کی غرض یہ ہے کہ ایسا قول محض رائے ہے

جس کا کوئی شاہد نہیں پایا جاتا۔ اور حدیث شریف میں آیا ہے کہ "اَلْقُرْاٰنُ ذَلُوْلٌ ذُوْ وُجُوْہٍ فَاحْمِلُوْہُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْھِہٖ" یعنی قرآن بہت ہی رام ہو جانے والی چیز ہے اور وہ متعدد پہلو (وجوہ) رکھتا ہے لہٰذا تم اُسے اُس کی بہترین وجہ پر محمول کرو۔ اس حدیث کی روایت ابونعیم وغیرہ نے ابن عباسؓ کی حدیث سے کی ہے لہٰذا قولہ "ذَلُوْلٌ" دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ قرآن اپنے حاملین کا اس طرح مُطیع (رام و فرمانبردار) ہے کہ اُن کی زبانیں اُسی قرآن ہی کے ساتھ ناطق ہوتی ہیں۔ اور دوم یہ کہ قرآن خود اپنے معانی کا واضح کرنے والا ہے یہاں تک کہ اُن معانی کے سمجھنے سے مجتہد لوگوں کی سمجھ قاصر نہیں رہتی۔ اور قولہ "ذُوْ وُجُوْہٍ" بھی دو معنوں کا محتمل ہے۔ ایک کہ قرآن کے بعض الفاظ ایسے ہیں جو تاویل کی بہت سی وجہوں کے محتمل ہوتے ہیں۔ اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ قرآن پاک نے اَوَامِر و نواہی۔ ترغیب و ترہیب۔ اور تحریم کی قسم سے بکثرت وجوہ کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے۔ اور نیز قولہ "فَاحْمِلُوْہُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْھِہٖ" دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے کہ از انجملہ ایک معنیٰ اُس کو اُس کے بہترین معانی پر حمل کرنے کے ہیں۔ اور دوسرے یہ معنی ہیں کہ کلام اللہ میں جو بہتر باتیں ہیں وہ عزائم[1] ہیں بغیر رُخص کے اور عفو ہے بلا انتقام کے۔ اور اس بات میں کتاب اللہ استنباط اور اجتہاد کے جواز پر کھلی ہوئی دلالت موجود ہے۔ الخ + اور ابواللیث نے کہا ہے کہ "نہی کا انصراف محض متشابہ قرآن کی جانب ہوتا ہے نہ کہ تمام قرآن کی طرف جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے "فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِھِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَہَ مِنْہُ" کیونکہ قرآن کا نزول خلق پر حُجّت ہونے کے لئے ہوا ہے۔ لہٰذا اگر اُس کی تفسیر واجب نہ ہوتی تو وہ حُجّتِ بالغہ نہ ہوتا۔ پس جس وقت کہ قرآن ایسا یعنی واجب التفسیر ہے تو اب ایسے شخص کے لئے جو کہ لغات عرب اور اسباب نزول کا جاننے والا ہو اُس کی تفسیر کرنا روا ہے۔ لیکن جس کو وجوہ لغت کی معرفت نہ حاصل ہو اُس کے واسطے قرآن کی تفسیر کرنا بھی جائز نہیں مگر اُس مقدار تک وہ تفسیر کر سکتا ہے جس قدر کہ اُس نے دوسروں سے سُنا ہو اور اُس کی یہ تفسیر بسبیل حکایت (ذکر) ہو گی نہ کہ عَلٰی وَجْہِ التَّفْسِیْرِ۔ اور اگر اُس شخص کو تفسیر کا علم ہے اور وہ آیت سے کسی حکم یا دلیل حکم کا استخراج کرنا چاہے تو اس میں کوئی ہرج اور خوف نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ بغیر اس بات کے کہ اُس آیت کے بارہ میں اُس نے کوئی چیز سنی ہو یہ کہے کہ اِس سے یوں مراد ہے تو یہ بات حلال نہ ہو گی۔ اور اسی بات کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔ اور ابن الانباری نے پہلی حدیث کے بارہ میں کہا ہے۔ "اس کو بعض اہل علم نے اس بات پر محمول کیا ہے کہ "رَاْی" سے "ھَوٰی" (بیجا نفسانی خواہش) مراد لی گئی ہے۔ اس لئے جو شخص قرآن شریف میں کوئی قول اپنی خواہش کے موافق کہے اور اُسے سلف کے اماموں سے اخذ نہ کرے تو اگرچہ وہ درست بات بھی کہے تاہم وہ غلطی ہی کرے گا۔ کیونکہ اُس نے قرآن پر ایسا حکم لگایا ہے جس کی اصل معلوم نہیں ہوتی اور نہ اُس کے بارہ میں اہل اثر (حدیث) اور نقل کے مذاہب سے کوئی واقفیت بہم پہنچتی ہے۔ اور اُس نے دوسری حدیث کے بارہ میں کہا ہے کہ "اس کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ جو شخص مشکل قرآن کے باب میں اس طرح کی بات کہے گا کہ اس

---

[1] تاکیدیں ۱۲ [2] درگزر اور آسانی ۱۲

کا پتا اگر وہ صحابہ اور تابعین رہ کے مذاہب میں کہیں نہیں ملتا ہے تو گویا وہ غضب خداوندی میں مبتلا ہونے کی کوشش کریگا۔ اور دوسرے معنی جو کہ صحیح تر ہیں وہ یہ ہیں کہ جس شخص نے یہ جانتے ہوئے کہ حق بات دوسری ہے پھر بھی قرآن کے بارہ میں کوئی بات اُس کے علاوہ کہی تو چاہئیے کہ وہ اپنی جگہ دوزخ سمجھ رکھے۔ اور بغوی اور کواشی وغیرہ نے کہا ہے ،، تاویل اس بات کا نام ہے کہ آیت کو ایسے معنی کیطرف پھیرا جائے جو کہ اُس آیت کے ماقبل اور مابعد سے موافق ہو آیت اُن معانی کا احتمال کرتی ہو۔ وہ معنی استنباط کے طریق سے کتاب اور سُنت کے مخالف نہوں۔ اور تفسیر کے جاننے والوں پر غیر محظور ہوں۔ مثلاً قولہ تعالے ،، اِنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا ،، کہ اس کے بارہ میں مختلف اقوال آئے ہیں۔ کسی نے ،، شُبَّانًا وَشُيُوخًا ،، (جوان اور بوڑھے) کہا ہے۔ کوئی ،، اَغْنِيَاءَ وَفُقَرَاءَ ،، (دولتمند لوگ اور فقیر لوگ) کہتا ہے۔ کوئی ،، عُزَّابًا وَمُتَاهِلِيْنَ ،، (کنوارے اور شادی شدہ) بتاتا۔ اور کوئی ،، نِشَاطًا وَغَيْرَ نِشَاطٍ ،، (چُست اور سُست) اور کوئی ،، اَصِحَّاءَ وَمَرْضٰى ،، (تندرست اور بیمار) بیان کرتا ہے۔ اور یہ سب معانی چسپاں ہوتے ہیں اور آیت اِن کی محتمل ہے۔ اور وہ تاویل جو آیت اور شرع کی مخالف ہو ممنوع ہے کیونکہ وہ جاہلوں کی تاویل ہے مثلاً روافض کی تاویل قولہ تعالے ،، مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ،، کے بابت کہ اس سے علیؓ اور فاطمہ رضی اللہ تعالے عنہا مراد ہیں اور قولہ تعالے ،، يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ،، سے اور حسنؓ اور حسینؓ مراد ہیں *

اور کسی عالم کا قول ہے ،، اس بارہ میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں خوض کرنا جائز ہوتا ہے ؟ یا نہیں۔ چنانچہ ایک گروہ نے یہ کہا ہے کہ ،، گو ایک شخص عالم۔ ادیب (زباندان)۔ دلیلوں اور فقہ کی معرفت میں بہت ہی وسیع النظر۔ اور علوم نحو۔ اور اخبار و آثار کا بڑا ماہر ہی کیوں نہو تاہم اس کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ قرآن کے کسی حصہ کی تفسیر کرے اور اُس کو بجز اس بات کے اور کچھ حق نہیں پہنچتا ہے کہ جو بات تفسیر کے بارہ میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے اُسی بات پر پہنچ کر رُک جائے ،،۔ اور بعض علما ایسے ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ جو شخص اُن علوم کا جامع ہو جن کی حاجت مفسر کو ہوتی ہے اور وہ پندرہ علوم ہیں:۔

(۱) علم لغت۔ کیونکہ مفرداتِ الفاظ کی شرح اور اُن کے مدلولات بحسب وضع اِسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ مجاہد نے کہا ہے ،، کسی ایسے شخص کے لئے جو کہ خدا تعالے اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے یہ بات حلال نہیں ہوتی کہ جب تک وہ لغاتِ عرب کا عالم نہو اُس وقت تک کتاب اللہ کے بارہ میں کچھ کلام کرے ،،۔ اور امام مالک کا قول اس بارہ میں پہلے بیان ہو چکا ہے ساور مفسر کے حق میں تھوڑی سی لغت کا جاننا ہرگز کافی نہیں ہوتا اس لئے کہ بعض اوقات کوئی لفظ مشترک ہوا کرتا ہے اور اُس کو ایک ہی معنی معلوم ہیں حالانکہ اس سے مراد ہیں دوسرے معنی *

(۲) علم نحو۔ اس کا جاننا یوں ضروری ہے کہ معنوں کا تغیر اور اختلاف اعراب کے اختلاف سے

وابستہ ہے لہذا اُس کا اعتبار کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوسکتا۔ ابو عبیدؒ نے حسنؒ سے روایت کی ہے کہ اُن سے اُس شخص کے بابت سوال کیا گیا جو کہ زبان کو ادائے الفاظ میں ٹھیک کرنے اور عبارت قرآن کو درست طور سے پڑھ سکنے کی غرض سے عربیت کی تعلیم حاصل کرتا ہو۔ تو حسنؒ نے جواب دیا کہ اُس کو ضرور سیکھنا چاہئے۔ کیونکہ ایک آدمی کسی آیت کو پڑھتا ہے وہ اُس کے وجہ اعراب میں بھٹک کر ہلاکت میں پڑ جاتا ہے ❖

(۳) علمِ صرف:۔ اس سے لفظوں کی بنا اور صیغوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ ابنِ فارسؒ نے کہا ہے جس شخص سے تصریف کا علم فوت ہوگیا اُس کے ہاتھ سے ایک بڑی عظیم الشان چیز جاتی رہی۔ کیونکہ مثلاً "وَجَدَ" ایک مبہم کلمہ ہے تو جس وقت ہم اُس کی گردان کرینگے وہ اپنے مصدروں کے ذریعہ سے واضح بن جائیگا اور زمخشریؒ نے کہا ہے کہ جس شخص نے قولہ تعالے "یَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ۔ یہاں لفظ "اِمَام" اُمّ کی جمع ہے اور قیامت کے دن لوگ اپنی ماؤں کے نام سے منسوب کر کے پکارے جائیں گے اور اُن کے باپوں کے نام نہ لیا جائے گا۔ تو یہ قول تفسیری بدعتوں میں سے ہے۔ اور یہ ایسی غلطی ہے جس کا موجب قائل کا علم تصریف سے جاہل ہونا قرار پا سکتا ہے اس لئے کہ از روئے تصریف اُمّ کی جمع "اِمام" کے وزن پر آہی نہیں سکتی ❖

(۴) علمِ اشتقاق: کیونکہ اگر اسم کا اشتقاق دو مختلف مادوں سے ہوگا تو وہ اپنے دونوں مادوں کے مختلف ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہوگا جیسے "مسیح" کہ معلوم نہیں آیا وہ سیاحت سے ماخوذ ہے یا "مسح" سے ❖

(۵ و ۶ و ۷) معانی۔ بیان۔ اور بدیع کے علوم: اس لئے کہ علمِ معانی سے کلام کی ترکیبوں کے خواص کی معرفت اُن کے معانی کا فائدہ دینے کی جہت سے حاصل ہوتی ہے۔ علمِ بیان سے خواص تراکیب کلام کی معرفت اُن کے بحسب وضوح اور خفاء دلالت مختلف ہونے کے حاصل ہوتی ہے۔ اور علمِ بدیع وجوہ تحسین کلام کی معرفت کا سبب ہوتا ہے۔ اور انہی تینوں علوم کا دوسرا نام علوم بلاغت ہے۔ اور مفسر کے لئے یہ تینوں علوم بہت بڑے رُکن ہیں کیونکہ اُس کے واسطے مقتضائے اعجاز کی مُراعاۃ ضروری چیز ہے اور وہ مقتضا صرف انہی علوم کے ذریعہ سے معلوم ہوسکتا ہے۔ اور سکاکی کا قول ہے "معلوم رہے کہ اعجاز کی کچھ عجیب ہی شان ہے جس کا ادراک تو ہوتا ہے لیکن اُس کو زبان سے لفظوں میں ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا جیسے وزن کی درستی مفہوم ہوتی اور ادراک میں آتی ہے مگر زبان اُس کے اظہار میں قاصر رہ جاتی ہے یا جس طرح نمکینی ہے کہ اُس کا ادراک ہوتا ہے مگر زبان اُس کا وصف کر سکے کیا مجال۔ اور غیر سلیم الفطرت لوگوں کے واسطے بجز معانی اور بیان کے دونوں علموں کی مشق بہم پہنچانے کے اور کوئی طریقہ حصولِ اعجاز کا پایا نہیں جاتا ❖

اور ابن الحدید کا قول ہے ،، جاننا چاہئے کہ کلام کی قسموں میں سے فصیح اور افصح (فصیح تر) اور رشیق اور ارشق - کا پہچان لینا ایک ایسا امر ہے جس کا ادراک ذوق سلیم کے اور کسی ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اور اُس پر دلالت کا قائم کرنا غیر ممکن ہے - بلکہ اُس کی مثال ایسی ہے کہ جس طرح دو حسین و جمیل پری تمثال عورتیں ہوں کہ اُن میں سے ایک کا حلیہ یہ ہے - سُرخ و سفید نازک گلاب کی پنکھڑی کے مشابہ رنگت پتلے پتلے ہونٹھ - دانتوں کی آب و تاب کا یہ عالم کہ گویا آبدار موتیوں کی ایک لڑی ہے - آنکھیں ایسی کہ بغیر سرمہ لگائے ہوئے ہر وقت سرمگین معلوم ہوں نرم و نازک ہموار رخسارے - ستواں ناک - اور بوٹا سا قد - اور دوسری نازنین اس سے انھی اوصاف اور خوبیوں میں کسی قدر گھٹ کر ہے لیکن نگاہوں اور دلوں کو اُس کی ادائے شیریں بہ نسبت اس پہلی پری چہرہ کے زیادہ بھاتی اور پسند آتی ہے - اور گو اُس کی اِس دل کشی کا سبب سمجھ میں نہیں آتا مگر ذوق و مشاہدہ سے اُس کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اُس کی کوئی علّت نہیں قرار دی جا سکتی - بس یہی حالت کلام کی بھی ہے - البتہ کلام اور شکل و صورت کے دونوں وصفوں میں اتنا فرق باقی رہتا ہے کہ چہروں کا حُسن اور اُن کی نمکینی - اور اُن میں سے بعض کا بعض پر فضیلت دیا جانا ہر ایسے شخص کے ادراک میں آ سکتا ہے جس کی آنکھیں درست ہوں لیکن کلام کا ادراک بجز ذوق کے اور کسی ذریعہ سے ہرگز نہیں ہو سکتا - اور یہ کوئی بات نہیں کہ ہر ایک ایسا شخص جو علوم نحو - لُغت - اور فقہ کا مشغلہ رکھتا ہے وہ اہل ذوق بھی ہو اور ایسے لوگوں میں سے ہو جائے جو کہ کلام کے پرکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں - بلکہ اہلِ ذوق وہی لوگ ہوتے ہیں جنہوں نے علم بیان کے مشغلہ میں اپنا وقت صرف کیا ہے - اور مضمون نگاری - انشاء پردازی - تقریر - اور شعر گوئی کی مشق بہم پہنچانے پر بہت کچھ ریاضت کی ہے چنانچہ اُن کو اِن چیزوں کی درایت اور پورا پورا ملکہ حاصل ہو گیا ہے - بس ایسے ہی لوگوں کی طرف کلام کی معرفت اور بعض کلام کو بعض پر تفضیل دینے کے بارہ میں رجوع کرنا سزاوار ہے - اور زمخشری کہتا ہے ،، خدا تعالےٰ کی باہر کتاب اور اُس کے معجز کلام کی تفسیر کرنے والے کا حق یہ ہے کہ وہ نظم کلام کو اپنے حُسن پر - بلاغت کو اپنے کمال پر - اور جس چیز کے ساتھ تحدی واقع ہوتی ہے اُس کو قدح کر سکنے والی بات سے محفوظ اور سالم و باقی رکھنے کا لحاظ رکھے ،، - اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ اِس فن کا اُس کے تمام اوضاع کے جاننا ہی تفسیر کا رُکن رکین ہے اور کتاب اللہ کے عجائب پر مطلع بنانے والا امر اور یہی فن فصاحت کی جان اور بلاغت کا روح و روان ہے ✣

(۸) **عِلمِ قرأت**: اس لئے کہ قرآن کے ساتھ نطق کی کیفیت اِسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتی ہے اور قراءتوں ہی کے وسیلہ سے احتمالی وجوہ میں سے بعض کو بعض پر ترجیح ملتی ہے ✣

(۹) **علمِ اصولِ دین**: بدیں وجہ ضروری ہے کہ قرآن کریم میں ایسی آیتیں بھی ہیں جو اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس طرح کی باتوں پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ باتیں خدا تعالےٰ کے لئے جائز نہیں ہیں - لہٰذا اُصولی شخص یعنی علم اصولِ دین کا عالم اُن کی تاویل کر کے مستحیل ‌سواجب ‌اور جائز ہونے والی باتوں پر استدلال کریگا ✣

(۱۰) علم اصول فقہ: اس لئے کہ اسی علم کے وسیلہ سے احکام اور استنباط پر دلیلیں قائم کرنے کی وجہ معلوم ہوتی ہے ✦

(۱۱) اسباب نزول اور قصص کا علم: اس واسطے کہ سبب نزول ہی کے ذریعہ سے آیت کے وہ معنی معلوم ہوا کرتے ہیں جن کے بارہ میں وہ آیت نازل کی گئی ہے ✦

(۱۲) علم ناسخ و منسوخ: تاکہ محکم آیات کو اُس کے ماسوا سے الگ معلوم کیا جا سکے ✦

(۱۳) علم فقہ: اور (۱۴) اُن احادیث کا علم جو کہ تفسیر مجمل اور مبہم کی مُبتین ہیں ✦

اور (۱۵) وہبی علم ہے۔ اور یہ علم اس قسم کا ہوتا ہے جس کو اللہ پاک اپنے عالم باعمل بندوں کو عطا فرماتا ہے اور حدیث "مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَّثَهُ اللّٰهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"[1] سے اسی امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ✦

ابن ابی الدنیا نے کہا ہے قرآن کے علوم اور وہ باتیں جو قرآن شریف سے مستنبط ہوتی ہیں ایک دریائے ناپیداکنار کے مانند ہیں۔ اُس نے کہا ہے کہ پس یہ علوم جو کہ مفسر کے لئے مثل ایک آلہ کے ہیں کوئی شخص بغیر ان کو حاصل کرنے کے مفسر ہو نہیں سکتا اور جو شخص بغیر اِن علوم کو حاصل کئے ہوئے قرآن شریف کی تفسیر کریگا وہ تفسیر بالرای کا مرتکب ہوگا جس کی نسبت نہی وارد ہوئی ہے اور جب کہ اِن علوم کے حصول کے ساتھ تفسیر کرنے پر اقدام کرے گا تو مُفسِر بالرائے نہ ہوگا جس سے منع کیا گیا ہے۔ اور صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم اور تابعین علوم عربیت کے بالطبع (فطری اور جبلی) عالم تھے نہ کہ اکتساب کے ذریعہ سے ان کے عالم بنے تھے اور دوسرے علوم اُن کو نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی تعلیم سے حاصل ہوئے تھے"۔ میں کہتا ہوں اور شاید کہ تم علم وہبی کو مشکل امر قرار دو اور کہو کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو انسان کی قدرت میں نہیں مگر یاد رکھو کہ تمہارا یہ گمان باطل ہے اور علم وہبی تمہارے خیال کے مطابق مشکل نہیں ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے چند طریقے ہیں جو یہ ہیں کہ اُن اسباب کا ارتکاب کیا جائے جو کہ حصول علم موہبت کے موجب ہوتے ہیں یعنی عمل اور زُہد کو اختیار کیا جائے ✦ کتاب البرہان میں آیا ہے "معلوم رہے کہ نظر کرنے والے شخص کو اُس وقت تک معانی وحی کی فہم نہیں حاصل ہوتی اور اس پر اسرار وحی کا ظہور نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کے دل میں کوئی بدعت۔ یا غرور۔ یا بیجا خواہش۔ یا دُنیا کی الفت۔ سمائی رہے۔ یا وہ کسی گناہ پر اصرار کرتا رہے یا غیر متحقق بالایمان ہو۔ یا اُس کا پایۂ تحقیق کمزور ہو۔ یا وہ کسی ایسے مفسر کے قول پر اعتماد کرتا ہو جو بے علم ہے۔ یا وہ اپنی عقل کی رسائی کیجانب رُجوع لائے۔ اور یہ تمام باتیں ایسے موانع اور حجابات ہیں کہ ان میں سے ایک دوسرے کی نسبت زیادہ شدید اور سخت ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اور قولہ تعالےٰ "سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ"، اسی معنی میں وارد ہوا ہے۔ سفیان بن عیینہ نے اِس کے بارہ میں کہا ہے "اللہ پاک فرماتا ہے کہ میں اُن لوگوں سے قرآن کی

[1] جو شخص کہ معلوم کی ہوئی بات پر عمل کرتا ہے اللہ پاک اُسکو غیر معلوم باتوں کے علم کا بھی وارث بناتا ہے ۱۲

فہم سلب کر لیتا ہوں،،۔ اس قول کو ابن ابی حاتمؒ نے روایت کیا ہے۔ اور ابن جریرؒ وغیرہ نے کئی طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”تفسیر کی چار وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو وہ ہے جس کو اہل عرب اپنے کلام سے جانتے ہیں۔ دوسری وہ تفسیر ہے جس کی نادانی کے بارہ میں کسی شخص کو معذور نہیں رکھا جاتا۔ تیسری وہ تفسیر جس کو علماء ہی جانتے ہیں۔ اور چوتھی وہ تفسیر جس کو صرف اللہ تعالےٰ جانتا ہے اور کسی دوسرے کو اُس کا علم نہیں حاصل ہوتا۔ پھر مذکورہ بالا راوی نے اسی حدیث کو مرفوعاً ضعیف سند کے ساتھ ان الفاظ میں بھی روایت کیا ہے کہ ”قرآن چار حرفوں پر نازل کیا گیا ہے حلال اور حرام کہ اُس کی جہالت (نہ جاننے) سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جائے گا۔ وہ تفسیر جس کو اہل عرب بیان کرتے ہیں سو وہ تفسیر جس کو علماء بیان کرتے ہیں۔ اور متشابہ ہے جس کو خدا تعالےٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا اور ماسوی اللہ جو شخص اُس کے علم کا مدعی بنتا ہے وہ کاذب ہے،،۔

زرکشی نے البرہان میں ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے اِس قول کے بارہ میں کہا ہے کہ ”یہ ایک صحیح تقسیم ہے۔ اس لئے کہ جس بات کی معرفت اہل عرب کو حاصل ہوتی ہے وہ ایسی ہی چیز ہے جس کے متعلق اُن کی زبان کیطرف رجوع لایا جاتا ہے اور وہ بات لُغت اور اعراب ہے۔ لغت یوں کہ مُفسّر پر قرآن کے معانی اور اُس کے اِسموں کے مُسمّیات کی معرفت لازم ہے اور یہ بات محض قاری کے واسطے لازم نہیں ہوتی۔ پھر اگر وہ بات جو الفاظ لغت کے ضمن میں پائی جاتی ہے صرف عمل ہی کو واجب بناتی ہے اور علم کی خواہاں نہو تو اُس کے بارہ میں ایک ہی دو خبریں کافی ہونگی اور ایک ہی دو بیتوں کے ساتھ اُس کا استشہاد مکمل ہو جائے گا۔ لیکن جب کہ وہ امر علم کو واجب بناتا ہو تو پھر اُس کے بارہ میں ایک دو خبریں یا ایک دو بیتوں کا استشہاد کبھی کافی نہ ہوگا بلکہ اُس لفظ کے استفاضہ (مفصل بیان) کے سوا اور کوئی چارہ نہوگا اور اُس کے شواہد اشعار میں سے بکثرت لانے پڑیں گے۔ اور اب رہا اعراب تو جس اعراب کا اختلاف معنی کا احالہ کرتا ہو اُس کا سیکھنا مفسّر اور قاری دونوں پر لازم ہے تاکہ مفسّر کی رسائی معرفت حکم تک ہو سکے اور قاری لفظی غلطی سے بچا رہے۔ لیکن اگر وہ اعراب معنی کا احالہ نہ کرتا ہو تو صرف قاری ہی پر اُس کا سیکھنا واجب ہوتا ہے تاکہ وہ تلفظ کی غلطی سے سلامت رہے اور مُفسّر پر اُس کا سیکھنا واجب نہیں ہوتا کیونکہ اگر وہ اعراب نہ معلوم ہو تو بغیر اُس کے بھی مُفسّر کو مقصود تک رسائی مل ہی جاتی ہے اور وہ بات جس کے نہ جاننے سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جائے گا اس طرح کا لفظ ہے کہ شرائع احکام اور دلائل توحید کے متضمن نصوص ہی سے افہام اُس کے معنی کی معرفت کیطرف بہادرت کرتی ہوں۔ اور ہر ایسا لفظ جو کہ ایک اس طرح کے صاف معنی کا فائدہ دے کہ بلاشبہ وُہی معنی خدا تعالےٰ کی مراد معلوم ہو۔ پس اِس قسم کی تاویل میں التباس نہیں پڑتا اس لئے کہ قولہ تعالےٰ ”فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ،، سے ہر ایک شخص توحید کے معنی اور اِس بات کا ضرور ادراک کر لیتا ہے کہ معبود ہونے میں خدا تعالےٰ کا کوئی اور شریک نہیں۔

اگرچہ وہ اس بات کو نہ جانتا ہو کہ لغت (زبان) میں حرف "لَا" نفی کے واسطے اور حروف "اِلَّا" اثبات کے لئے موضوع ہے اور کہ اس کلمہ کا مقتضیٰ حصر ہے۔ اور یہ بھی ہر شخص کو بدیہی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ "اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ" یا اسی کے مانند کلمات کا مقتضیٰ مامور بہ کا ایجاب ہے گو وہ اس کو نہ جانے کہ "اِفْعَلْ" کا صیغہ وجوب کے لئے وضع ہوا ہے۔ لہٰذا جو باتیں اس قسم سے ہوں تو اُن کے الفاظ کے معانی نہ جاننے کا ادعا کرنے میں کوئی شخص معذور نہ رکھا جائیگا کیونکہ وہ معانی ہر آدمی کو بالضرورۃ معلوم ہوتے ہیں۔ اور وہ باتیں جن کا علم خدا تعالے کے سوا اور کسی کو نہیں ہوتا وہ امور غیب کی قائم مقام ہیں جس طرح قیام قیامت۔ تفسیر روح۔ اور حروف مقطعہ کی متضمن آیتیں۔ اور اہل حق کے نزدیک ہر ایک متشابہ قرآن۔ کہ اُن کی تفسیر میں اجتہاد سے کام لینا مناسب نہیں ہوتا اور اُن کے معانی پر آگاہی پانے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ خاص قرآن ہی کے کسی نص یا حدیث کے نص صریح سے وہ معنی توقیفی طور پر معلوم ہوئے ہوں یا امت کے اُس کی تاویل پر اجماع کر لینے سے۔ اور وہ معنی جن کو علما جانتے ہیں اور اُن کا مرجع اُنہی علما کا اجتہاد ہوتا ہے تو بیشتر ایسے ہی معنی پر تاویل کا اطلاق کیا جاتا ہے اور یہ تاویل احکام کے استنباط۔ مجمل کے بیان۔ اور عموم کی تخصیص کا کام ہے۔ اور ہر ایک ایسا لفظ جو دو یا اس سے زائد معنوں کا محتمل ہو اُس کے بارہ میں علماء کے سوا اور کسی کے لئے اجتہاد کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور علماء پر لازم ہے کہ وہ ایسے الفاظ کے بارہ میں تنہا رائے ہی پر اعتماد نہ کریں بلکہ دلائل اور شواہد کی سند کو ضروری تصور کریں۔ پس اگر لفظ کے دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی ظاہر تر ہو تو لفظ کا اُسی معنی پر محمول کرنا واجب ہوگا مگر اُس صورت میں جب کہ خفی معنی ہی کے مراد ہونے پر کوئی دلیل قائم ہوتی ہو اُس وقت وہ لفظ ظاہر معنی پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر وہ دونوں معنی ظہور یا خفاء میں مساوی ہوں اور لفظ کا استعمال ان دونوں میں حقیقت کے ساتھ ہو مگر اس طرح کہ ایک معنی میں لغوی یا عرفی حقیقۃ ہو اور دوسرے میں شرعی حقیقۃ تو ایسے موقع پر لفظ کا شرعی حقیقۃ پر محمول کرنا اولےٰ ہوتا ہے۔ لیکن جب کہ کوئی دلیل لغوی حقیقت کے مراد لینے پر دلالت کرے تو اسپر محمول کریں گے جس طرح کہ قولہ تعالےٰ "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ" میں ہے۔ اور اگر لفظ کا استعمال ایک معنی میں حقیقت عرفی ہو اور دوسرے معنی میں حقیقت لغوی تو اُس کو عرفی حقیقت پر محمول کرنا اولےٰ ہے۔ اور اگر وہ دونوں معنی حقیقت ہونے میں بھی متفق ہی ہوں تو جب کہ اُنکا اجتماع ایک دوسرے کے منافی پڑیگا اور ایک ہی لفظ کو اُن دونوں معنوں کا مراد لیا جانا ممکن نہ ہو گا۔ جیسے کہ لفظ "قُرء" طہر اور حیض دونوں معنی میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے۔ تو اُس وقت اُن دونوں معنی میں سے معنی مراد پر دلالت کرنے والی علامتوں کے ذریعہ سے اجتہاد کیا جائے گا اور جو کچھ مجتہد گمان کریگا وہی اُس لفظ کے حق میں اللہ پاک کی مراد ہوگی۔ اور اگر مجتہد پر کوئی شئے ظاہر ہی نہ ہو تو اس صورت میں آیا مجتہد اور مفسر کو ہر دو معنی میں سے جس پر معنی پر وہ چاہے لفظ کو محمول بنانے کا اختیار دیا جائے گا ؟ یا کہ وہ ایسے ہی معنی کو مراد لیگا جو کہ ازروے حکم سخت تر یا خفیف تر ہو۔

اس کے بابت کئی مختلف قول آئے ہیں۔ اور اگر وہ دونوں معانی باہم ایک دوسرے کے منافی نہوں تو محققین کے نزدیک ان دونوں پر لفظ کا محمول بنانا واجب ہے اور یہ بات فصاحت اور اعجاز میں بلیغ تر ہوتی ہے مگر اُس صورت میں کہ کوئی دلیل اُن دونوں معنوں میں سے ایک ہی کے مراد لینے پر دلالت کرے تو یہ اور بات ہے۔ جب کہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اب جو شخص قرآن کے بارہ میں اپنی رائے سے کلام کریگا اُس کی گفتگو ان مذکورہ سابق چار وجہوں میں سے صرف بمنزلہ دو قسموں کے قرار دی جائے گی جو حسب ذیل ہیں:۔

(۱) لفظ کی تفسیر اس لئے کہ اُس کا مفسّر زبان عرب کی معرفت میں تبحر کا محتاج ہے۔ اور (۲) لفظ محتمل کا اُس کے دو معنوں میں سے کسی ایک معنی پر محمول بنانا۔ اس واسطے کہ یہ بات بہت سی انواع کی معرفت حاصل کرنے کی محتاج ہے جن میں علوم کی قسم سے عربیّت اور لغت میں تبحر ہونا ہے۔ اور اصول کی قسم سے اُن باتوں کا معلوم کرنا جن کے ذریعہ سے اشیاء کی حدود (تعریفیں) امر اور نہی کے صیغے۔ اور خبر مجمل، مُبیّن۔ عموم۔ خصوص۔ مطلق مقید محکم۔ متشابہ۔ ظاہر۔ مُؤول۔ حقیقت۔ مجاز۔ صریح۔ اور کنایہ۔ اور فروع کے قبیل سے اُن باتوں کا جاننا ضروری ہے جن کے وسیلہ سے استنباط کا ادراک کیا جاتا ہے۔ اور یہ باتیں کم سے کم ضروری ہیں اور پھر ان کے جاننے کے باوجود بھی وہ مفسر (جو اپنی رائے سے تفسیر کرتا ہو) خطرہ سے بری نہیں ہوتا۔ اس لئے اُس پر لازم ہے کہ یوں کہے "یہ لفظ اس طرح کا احتمال رکھتا ہے"۔ اور بجز اُس حکم کے اور کسی بات پر جزم (وثوق کے ساتھ زور دینے کی جرأت) نہ کرے جس کے ساتھ فتویٰ دینے پر مجبور ہو اور اُس کے اجتہاد کی رسائی اُسی بات تک ہو۔ بس ایسے موقع پر وہ باوجود اس کے کہ اُس رائے کے خلاف امر بھی جائز معلوم ہوتا ہے اپنی ہی رائے پر جزم کرلے۔

اور **ابن النقیب** نے کہا ہے "تفسیر بالرائے کی حدیث کے معنی میں مجملگی یہ پانچ قول حاصل ہوتے ہیں:۔ **اول** یہ کہ وہ ایسی تفسیر ہو جو بغیر ایسے علوم کو حاصل کئے ہوئے کی گئی ہو جن کے معلوم ہونے کے ساتھ تفسیر کرنا جائز ہوتا ہے۔ **دوم** یہ کہ اُس متشابہ کی تفسیر کیجائے جس کی تاویل صرف خدا ہی جانتا ہے اور کسی کو معلوم نہیں ہوتی۔ **تیسرے** یہ کہ ایسی تفسیر کیجائے جو کہ فاسد مذہب کی مُقرّر (ثابت) کرنے والی ہو یوں کہ مذہب کو اصل بنا کر تفسیر کو اُس کا تابع رکھا جائے اور جس طریق پر بھی ممکن ہو تفسیر کو اُسی مذہب کیطرف ہیر پھیر کر لائے اگرچہ وہ طریق ضعیف ہی کیوں نہو۔ **چہارم** یہ کہ بلا کسی دلیل کے قطع کے طور پر یہ تفسیر کردے کہ خدا تعالےٰ کی یہ مراد ہے۔ اور **پنجم** یہ کہ اپنے پسند اور بیجا خواہش کے موافق تفسیر کیجائے۔ پھر ابن النقیب نے اس کے بعد کہا ہے "اور معلوم رہے کہ قرآن کریم کے علوم تین قسم کے ہیں **اول** ایسا علم ہے جس پر خدائے پاک نے اپنے کسی مخلوق کو مطلع ہی نہیں کیا ہے اور وہ ایسی باتیں ہیں جن کو پروردگار عالم نے خود اپنی ذات پاک کے لئے مخصوص بنالیا ہے اور وہ اُس کی کتاب کے اسرار کے علوم ہیں جس طرح اُس کے کُنہ ذات کی اور اُس کے غیب کی باتوں کی معرفت کہ اُن امور کو خود اللہ تعالےٰ ہی جانتا ہے اور کسی دوسرے کو بوجہ مِنَ الوُجوہ بھی ان کے بارہ میں کلام کرنا اجماعاً جائز نہیں ہوتا۔ **دوم** وہ باتیں جو کتاب اللہ کے اسرار میں اور اللہ تعالےٰ

نے خصوصیت کے ساتھ اپنے نبی (صلے اللہ علیہ وسلم) ہی کو مطلع بنایا ہے اور اس طرح کی باتوں میں صرف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی کو کلام کرنا جائز ہے یا اُس شخص کو جسے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اذن دیدیا ہو۔ ابن النقیبؒ کہتا ہے کہ اور سورتوں کے اوائل (اسی قسم میں سے ہیں اور کہا گیا۔ ہے کہ نہیں وہ قسم اول میں سے ہیں۔ اور سوم وہ علوم ہیں جن کو اللہ پاک اپنے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو سکھایا اور بتایا ہے اور پھر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اُن امور کی عام طور سے تعلیم کرنے کا حکم دیا ہے خواہ وہ معانی جلی (ظاہر) ہیں یا خفی (پوشیدہ) اور ان علوم کی تقسیم بھی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ کچھ اُن میں سے اس طرح کے علوم ہیں کہ اُن کے بارہ میں بجز سمعی طریقہ کے اور کسی طریق پر کلام کرنا جائز نہیں ہوتا اور وہ اسباب نزول ہیں۔ اور ناسخ منسوخ۔ قراءتیں۔ لُغات۔ گزشتہ قوموں کے قصص آئندہ ہونے والے حوادث کی خبریں (پیشین گوئیاں) اور حشر اور نشر اور معاد کے امور اور بعض اُن میں سے وہ علوم ہیں جو کہ نظر۔ استنباط۔ استدلال۔ اور لفظوں سے استخراج کرنے کے طریق پر اخذ کئے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی دو قسم کے علوم ہیں۔ ایک قسم اُن میں سے ایسی ہے کہ علماء نے اُس کے جواز میں اختلاف کیا ہے اور وہ آیات متشابہات فی الصفات (صفات باری تعالےٰ کے بارہ میں متشابہ آیتوں) کی تاویل ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس کے جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ اور وہ اصلی۔ فرعی۔ اور اعراب کے احکام کا استنباط ہے کیونکہ اِن علوم کا مبنا قیاسات (قاعدوں) پر ہے۔ اور ایسے ہی فنون بلاغت اور مواعظ حکم۔ اور اشارات کی قسمیں بھی۔ کہ اِن کا قرآن شریف سے استنباط اور استخراج اُن لوگوں کے لئے ہرگز ممنوع نہیں جو اس کی اہلیت رکھتے ہیں"۔ اور یہاں تک خلاصہ طور پر ابن النقیبؒ کا بیان ختم ہو گیا +

اور ابو حیان نے کہا ہے "ہمارے بعض معاصرین اس طرف گئے ہیں کہ علم تفسیر ترکیب قرآن کے معانی سمجھنے کے بارہ میں مجاہد۔ طاؤس۔ عکرمہ اور ان کے مانند لوگوں کی طرف اسناد کے ساتھ نقل وارد کرنے کا محتاج ہے اور نیز آیات کی فہم اسی بات پر موقوف ہوتی ہے۔ ابو حیان نے کہا ہے۔ اور حال یہ ہے کہ ایسا ہرگز نہیں۔ اور زرکشی نے اس قول کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے۔ حق یہ ہے کہ علم تفسیر میں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو نقل پر موقوف ہوتی ہیں مثلاً سبب نزول۔ نسخ۔ تعیین مُبہم۔ اور تبیین مُجمل۔ اور چند باتیں اس طرح کی ہیں جو نقل پر موقوف نہیں ہوتیں۔ اور اُن کی تحصیل میں صرف معتبر وجہ اعتماد اور وثوق کر لینا ہی کافی ہوا کرتا ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تفسیر اور تاویل کی اصطلاح میں تفرقہ کیا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ منقول اور مستنبط کے مابین تمیز قایم ہو تاکہ منقول کے بارہ میں اعتماد پر اور مستنبط کے بارہ میں نظر پر احالہ کیا جا سکے +

اور معلوم رہے کہ قرآن کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی تفسیر نقل کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور دوسری وہ جس کی تفسیر نقل سے وارد نہیں ہوئی جس حصہ قرآن کی تفسیر بذریعہ نقل وارد ہوئی ہے تو یا اُس نقل کا ورود نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہے۔ یا صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم سے۔ اور یا بڑے نامی تابعین سے۔ پس قسم اول یعنی رسول صلے اللہ علیہ وسلم سے وارد ہونے والی نقل میں سند کی صحت سے بحث کی جائے گی۔ اور دوسری قسم میں صحابی

رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی تفسیر پر غور کیا جائے گا کہ وہ کیسی ہے۔ اگر صحابی رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے قرآن کی تفسیر من حیث اللغۃ کی ہوگی تو وہ اہل زبان لوگ ہیں اس واسطے اُس تفسیر پر اعتماد کرنے میں کوئی شک نہیں ہوگا۔ یا صحابی رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے وہ تفسیر اپنے مشاہدہ کئے ہوئے اسباب اور قرینوں کے موافق کی ہوگی تو اس میں بھی شک نہیں کیا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں اگر صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم کی ایک جماعت کے اقوال باہم متعارض پڑیں تو دیکھا جائے گا کہ آیا اُن اقوال کو ایک ساتھ جمع کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر جمع ممکن ہے تو اُن کو جمع کرلیں گے لیکن جب کہ یہ بات دشوار ہو تو اُن میں سے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے قول کو مقدم رکھیں گے کیونکہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ابن عباسؓ کو تفسیر قرآن شریف کے بارہ میں بشارت دی تھی اور فرمایا تھا۔ "اَللّٰهُمَّ عَلِّمْهُ التَّاوِيْلَ"، یعنی بار الٰہا تو اس کو تاویل کا علم عطا فرما۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرائض (تقسیم ترکہ) کے بارہ میں زید رضی اللہ تعالےٰ عنہ کا قول مُرجح رکھا ہے جس کا سبب حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم "اَفْرَضُكُمْ زَيْدٌ" ہے۔ یعنی زیدؓ تم میں سب سے بڑھ کر فرائض کا جاننے والا ہے۔ اور اب رہیں وہ تفسیریں جو کہ تابعین رحمہ سے وارد ہوئی ہیں تو اُن کے بارہ میں یہ حکم ہے کہ جس جگہ سابق میں بیان شدہ صورتوں میں اعتماد کرنا جائز رکھا گیا ہے وہاں اِن پر بھی اعتماد کیا جائے گا ورنہ اجتہاد واجب ہوگا۔ اور وہ حصہ قرآن جس کے بارہ میں کوئی نقل وارد ہی نہیں ہوئی، وہ بہت تھوڑا ہے اور اُس کے فہم تک رسائی حاصل کرنے کا طریقہ لغت عرب کے مفرد لفظوں کیطرف اُن کے مدلولات کی جانب اور اُن کے بحسب سیاقِ کلام استعمال ہونے کی سمت نظر کرنا ہے۔ اور اس بات کا لحاظ علامہ راغب اصفہانی نے اپنی کتاب مُفردات القرآن میں بہت خوبی کے ساتھ کیا ہے چنانچہ انہوں نے مدلول لفظ کی تفسیر میں اہل زبان پر بھی ایک زائد قید ذکر کردی ہے اس لئے کہ وہ سیاق کی مقتضا ہے۔ الخ۔ مَیں کہتا ہوں کہ مَیں نے ایک مُسند کتاب جمع کی ہے جس میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم کی بیان کردہ تفسیریں فراہم کردی ہیں اور اُس میں دس ہزار سے چند ہزار زائد حدیثیں مرفوع اور موقوف حدیثوں کے مابین ہیں۔ اور الحمد للہ کہ وہ کتاب چار جلدوں میں تمام ہوگئی ہے میں نے اس کتاب کا نام ترجمان القرآن رکھا ہے اور میں نے اُس کی تصنیف کے دوران میں ایک لمبے چوڑے قصہ کے مابین خواب میں دیکھا تھا اور وہ قصہ ایک اچھی خوشخبری پر شامل ہے۔

تنبیہ:- یہ ضروری ہے کہ جو تفسیریں صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم سے وارد ہوئی ہیں اُن کو مخصوص قراءتوں کے موافق معلوم کرنا چاہئے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایک ہی آیت میں صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم سے دو مختلف تفسیریں بھی وارد ہوا کرتی ہیں اور وہ اختلاف کی جاتی ہیں حالانکہ درحاصل اُن میں کچھ بھی اختلاف نہیں ہوتا بلکہ بات صرف یہ ہے کہ ہر ایک تفسیر ایک قراءت کے مطابق ہوتی ہے۔ اور سلف صالحین نے اس بات کو بیان بھی کردیا ہے چنانچہ ابن جریر نے قولہ تعالےٰ "لَقَالُوْٓا اِنَّمَا سُكِّرَتْ اَبْصَارُنَا" کے بارہ میں کئی طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "سُكِّرَتْ" مُسُدّت

کے معنی میں ہے۔ اور اسی کو چند دوسرے طریقوں سے یوں بھی روایت کیا ہے کہ "سُکِّرَت" بمعنی "اُخِذَت" کے آیا ہے۔ اور پھر اسی راوی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سُکِّرَت کو تشدید کے ساتھ پڑھا ہے وہ اس سے "سُدَّت" کے معنی مراد لیتا ہے۔ اور جس نے اس کی قراءت سُکِرَت تخفیف کے ساتھ کی ہے وہ یہ مراد لیتا ہے کہ اس لفظ کے معنی ہیں "سُحِرَت"۔ اور قتادہ نے دونوں اقوال کے تعارض کو مٹا کر اُنہیں اس طرح پر نہایت نفاست اور خوبی کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔ اور اسی مذکورہ بالا نظیر کے مانند ہے قولہ تعالیٰ "سَرَابِیلُھُم مِّن قَطِرَانٍ"، کہ ابن جریر نے حسن سے روایت کیا ہے کہ قطران۔ وہ چیز ہے جو کہ اونٹ کے جسم پر ملی جاتی ہے (تارکول)۔ اور اسی راوی نے کئی دیگر طریقوں پر حسن مدوحی سے اور دوسرے لوگوں سے یہ بھی روایت کی ہے کہ "قطران" پگھلایا ہُوا تانبا ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں دو مختلف قول نہیں ہیں بلکہ بات اتنی ہے کہ دوسرا قول۔ قراءت "من قطرٍ ان" کی تفسیر ہے یعنی "قطر" کو تنوین دے کر پڑھا جائے جس کے معنی ہیں تانبا۔ اور "آنٍ" بمعنی سخت گرم۔ جس طرح کہ اس قول کو ابن ابی حاتم نے اسی طرح پر سعید بن جُبیر رہ سے بھی روایت کیا ہے۔ اور اس نوع کی مثالیں بہت کثرت سے ہیں جن کے بیان کی کافل (کفالت کرنے والی) ہماری کتاب اسرار التنزیل ہے اور پہلے بھی میں کسی جگہ اسی اختلافِ قراءت کی بنیاد پر وہ اختلافِ تفسیر بیان کر آیا ہوں جو کہ آیت کریمہ "اَو لٰمَستُمُ" کی تفسیر میں ابن عباسؓ وغیرہ سے منقول ہوا ہے کہ آیا اس سے جماع مراد ہے یا ہاتھ ہی سے چھونا؟۔ پس امرِ اوّل یعنی جماع۔ قراءت "لٰمَستُمُ" کی تفسیر ہے۔ اور امرِ دوم یعنی ہاتھ ہی سے چھونا قراءتِ "لَمَستُمُ" کی تفسیر ہے۔ اور کوئی اختلاف نہیں +

فائدہ: امام شافعی رہ نے کتاب مختصر البویطی میں فرمایا ہے متشابہ کی تفسیر بجز کسی رسول اللہ صلعم کی سُنت (حدیث)، یا آپ کے کسی صحابی کی خبر (روایت) یا اجماعِ علما کے اور کسی ذریعہ سے حلال نہیں ہوتی اور یہ امام ممدوح کی خاص عبارت ہے +

فصل:۔ اور قرآن کے بارہ میں صوفیہ کا کلام کوئی تفسیر نہیں مانا جاتا۔ ابن الصلاح نے اپنے فتاوے میں بیان کیا ہے۔ میں نے امام ابی الحسن واحدی مفسر سے یہ قول پایا ہے کہ اُنہوں نے کہا ابو عبد الرحمن السلمی نے کتاب حقایق التفسیر تصنیف کی ہے۔ پس اگر اُس نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ وہ کتاب تفسیر ہے تو بے شک وہ شخص کافر ہو گیا۔ ابن الصلاح کہتا ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ صوفیہ میں سے جن لوگوں پر وثوق ہوتا ہے اُن کی نسبت گمان ہے کہ اگر وہ اس طرح کی کوئی بات کہتے ہیں تو اُسے تفسیر کے نام یا خیال سے نہیں ذکر کرتے اور نہ کلمہ کی شرح کرنے کے طریقہ پر جاتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ بات ہو تو گویا وہ لوگ فرقہ باطنیہ کے مسلک پر چلنے والے شمار ہوں گے۔ بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ اُنہوں نے اُس چیز کی ایک نظیر دی ہے جس کے ساتھ قرآن وارد ہُوا ہے کیونکہ نظیر کا ذکر بھی نظیر

ہی کے ساتھ ہُوا کرتا ہے۔ اور باوجود ایسا خیال کرنے کے بھی مَیں یہ کہتا ہوں کہ کاش وہ لوگ اس طرح کا تساہل نہ کرتے۔ بدیں وجہ کہ اُن کے اس طرح کے کلام میں وہم اور شک دلانے کا مواد موجود ہے"۔ اور علامہ نسفی نے اپنی کتاب عقائد میں کہا ہے کہ تمام نصوص اپنے ظاہر پر ہیں اور اُن کے ظاہر سے ایسے معنوں کی طرف عدول کرنا جن کے مدعی اہل باطن لوگ ہیں۔ الحاد ہے۔ اور تفتازانی نے اسی کتاب عقائد کی شرح میں بیان کیا ہے کہ "ملاحدہ کا نام باطنیہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ اُنہوں نے نصوص کے اُن کے ظاہر پر نہ ہونے کا ادعا کیا تھا اور کہا تھا کہ نصوص کے کچھ باطنی معانی بھی ہیں جن کو صرف معلم (شیخ) ہی جانتا ہے اور اُن لوگوں کا قصد اس قول سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا تھا۔ اور وہ بات جس کی طرف بعض محقق لوگ گئے ہیں اور اُنہوں نے یہ کہا ہے کہ گو تمام نصوص اپنے ظواہر پر ہیں تاہم اسی کے ساتھ اُن میں چند ایسی باریکیوں کی طرف کچھ مخفی اشارات بھی ہیں جو کہ صرف اربابِ سلوک ہی پر منکشف ہوتی ہیں اور اُن باریکیوں کو مراد لئے گئے ظواہر کے ساتھ تطبیق دینا ممکن ہے۔ تو یہ قول کمال ایمان اور محض خالص عرفان (خداشناسی) کی قبیل سے ہے"۔

شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی سے دریافت کیا گیا کہ آپ اُس شخص کی نسبت کیا خیال کرتے ہیں جس نے قولہ تعالےٰ "مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَہٗ اِلَّا بِاِذْنِہٖ" کے بارہ میں یہ کہا ہو کہ اس کے معنی ہیں "مَنْ ذَلَّ (ذُلّ یعنی ذلت سے بمعنی جو شخص کہ ذلیل ہوا) ذِیْ (اشارہ یعنی اسم اشارہ ہے اور اُس کا مشارالیہ ہے نفس بمعنی صاحب) یَشْفَ (شفا سے ماخوذ ہے اور جواب ہے) ع (صیغہ امر کا مصدر وعی سے)"؟ تو شیخ الاسلام ممدوح نے فتویٰ دیدیا کہ ایسی بات کہنے والا مُلحِد ہے۔ اور اللہ پاک نے فرمایا ہے "اِنَّ الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْ اٰیٰتِنَا لَا یَخْفَوْنَ عَلَیْنَا"۔ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا ہے کہ الحاد اس بات کا نام ہے کہ کلام کو اُس کے موضع کے غیر جگہ پر رکھا جائے"۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ پس اگر تم یہ کہو کہ فریابی نے تو یوں بیان کیا ہے "حَدَّثَنَا سُفْیَانُ عَنْ یُوْنُسَ بْنِ عُبَیْدٍ عَنِ الْحَسَنِ رح کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے اور ہر ایک حرف کی ایک حد ہے اور ہر ایک حد کا کوئی مطلع بھی ضرور ہے"۔ اور دیلمی نے عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "قرآن[1] عرش کے نیچے ہے اُس کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے وہ بندوں سے حُجت کرتا ہے"۔ اور طبرانی رح اور ابو یعلیٰ رح اور بزار وغیرہ نے ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ "بے شک اس قرآن میں ایک حرف بھی ایسا نہیں جس کی کوئی حد نہ ہو۔ اور ہر ایک حد کا ایک مطلع ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ ظہر اور بطن کے معنی میں کئی وجوہ آئی ہیں

اوّل یہ کہ جس وقت تم اُس کے باطن سے بحث کرو گے اور اُسے ظاہر قرآن پر قیاس کرو گے تو اُس وقت تمہیں باطن قرآن کے معنی پر واقفیت حاصل ہو گی۔

دوم یہ کہ قرآن کی کوئی آیت ایسی نہیں ہے جس پر کسی قوم نے عمل نہ کر لیا ہو اور پھر اُسی آیت کے لئے ایک

---

[1] القرآن تحت العرش لہ ظہر وبطن یحاج العباد ساصل حدیث ۱۲

قوم ایسی بھی آنے والی ہے جو آئندہ اُسپر عمل کرے گی۔ جیساکہ اسی بات کو ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے اُس روایت میں کہا ہے جسے ابن ابی حاتم ؒ نے بیان کیا ہے +

سوم یہ کہ ظاہر قرآن اُس کے الفاظ ہیں۔ اور باطن قرآن اُس کی تاویل +

اور چہارم۔ ابو عُبَیدہ کا یہ قول جو کہ ہر چار وجوہ میں سب سے بڑھ کر صواب کے ساتھ مشابہ تر ہے کہ خداوند کریم نے گزشتہ قوموں کے جسقدر قصے بیان فرمائے ہیں اُن کا ظاہر تو یہ ہے کہ پچھلے لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبر دی گئی ہے اور ایک بات ہے جو کسی قوم کی نسبت بیان کی ہے لیکن ان قصص کا باطن یہ ہے کہ دوسرے موجودہ اور آنے والے لوگوں کو نصیحت دی گئی اور اس بات سے ڈرایا گیا ہے کہ خبردار تم اُن برباد شدہ لوگوں کے سے افعال نہ کرنا ورنہ تم پر بھی وہی بلا نازل ہو گی جو اُن لوگوں پر نازل ہو چکی ہے۔ اور ابن النقیب نے ایک پانچواں قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ قرآن کا ظاہر وہ ہے جو کہ بظاہر اُس کے معنوں سے اہل علم پر آشکارا ہو گیا ہے اور باطن قرآن وہ اسرار ہیں جو کہ اُسمیں متضمّن ہیں اور اللہ پاک نے اُن پر اہل حقیقت ہی کو مطلع فرمایا ہے۔ اور رسول پاک کے ارشاد ”وَلِکُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ“ کے یہ معنی ہیں کہ اُن کا ایک منتہیٰ اُن معنوں میں سے ہے جو کہ خدا تعالےٰ نے مراد لئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس کا مفہوم ہے۔ ہر حکم کے لئے ایک مقدار ثواب اور عقاب کی ہے اور رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم کے قول ”لِکُلِّ حَدٍّ مُطَّلَعٌ“ کے یہ معنی ہیں کہ ہر ایک غامض معنی اور حکم کے لئے ایک مطلع (جاننے والا) ہے جس کے ذریعہ سے اُس غامض حکم اور معنی تک رسائی ہوتی۔ اور اُس کی مراد پر آگاہی حاصل ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ ثواب اور عذاب جس کا بندہ مستحق ہوتا ہے اُسپر اطلاع پانے کا وقت آخرت میں سزا اور جزا پانے کا موقع ہو گا۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ ظاہر تلاوت ہے۔ باطن فہم حد۔ حلال اور حرام کے احکام ہیں۔ اور مطلع وحدوں اور وعیدوں پر نظر ڈالنے والا شخص ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن النقیب کے اس بیان کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم ؒ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کیا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا۔ بے شک قرآن ذو شجون۔ اور ذو فنون۔ اور ظاہروں اور باطنوں کا رکھنے والا ہے۔ اُس کے عجائب ختم ہونے میں نہ آئیں گے اور اُس کی غایت تک پہنچ نہ ہو گی۔ لہذا جو شخص قرآن میں نرمی اور آسانی کے ساتھ توغل کریگا وہی نجات پائیگا اور جو شخص اُس میں سختی اور درشتی کے ساتھ در آئیگا وہ راستہ سے بھٹک کر گڑھے میں جا پڑیگا۔ (قرآن میں) اخبار امثال۔ حلال۔ حرام۔ ناسخ۔ منسوخ۔ محکم۔ متشابہ۔ ظاہر۔ اور باطن سبھی کچھ ہے۔ اُس کا ظاہر اُس کی تلاوت ہے اور اُس کا باطن ہے تاویل۔ لہذا تم حصول قرآن اور اُس کے معانی کی فہم پیدا کرنے کے لئے علماء کی صحبت اختیار کرو اور نادانوں کی صحبت سے اُس کو بچائے رکھو۔ اور ابن سبع ؒ نے کتاب شفاء الصدور میں بیان کیا ہے۔ کہ ابی الدرداء رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے یہ نقل وارد ہوئی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”آدمی کو اُس وقت تک ہرگز کامل طور پر دین کی سمجھ نہیں حاصل ہوتی جب تک کہ وہ قرآن کے بہت سے وجوہ نہ قرار دیئے“۔ اور ابن مسعود رضؓ

نے کہا ہے کہ جو شخص اوّلین اور آخرین کا علم حاصل کرنا ہے اُسے قرآن کی چھان بین کرنا چاہئیے۔ ابن سبع کہتا ہے اور یہ بات جس کو دونوں مذکورۂ بالا صحابیوں نے کہا ہے تنہا ظاہر تفسیر ہی کے ساتھ حاصل نہیں ہوسکتی۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ قرآن کی ہر ایک آیت کے لئے ساٹھ ہزار فہم ہیں۔ لہٰذا یہ قول صاف دلالت کرتا ہے کہ قرآن کے معانی سمجھنے کے بارہ میں ایک بیحد وسیع میدان اور بیحد کشادہ جولان گاہ موجود ہے۔ نہ ظاہر تفسیر سے منقول ہونے والا امر اس طرح کا ہوتا ہے کہ اُسمیں ادراک اس نقل اور سماع کیطرف منتہی نہیں ہوتا جس کا ظاہر تفسیر میں ہونا اس لئے ضروری ہے تاکہ اُس کے ذریعہ سے غلطی کے مواضع منتفی ہوجائیں اور پھر اس کے بعد فہم اور استنباط میں وسعت پیدا ہوا کرتی ہے۔ اور ظاہر قرآن کی تفسیر حفظ کرنے میں سستی کرنا جائز نہیں۔ بلکہ ضروری ہے کہ پہلے اُس کی تفسیر کو حافظہ میں محفوظ بنالیا جائے۔ کیونکہ ظاہر کو محکم بنالینے کے قبل باطن تک پہنچنے کی طمع نہیں کیجاسکتی۔ اور جو شخص اسرار قرآن کو سمجھنے کا مدعی ہے لیکن وہ تفسیر ظاہر کو محکم نہیں بناتا اُس کی مثال بجنسہ اُس شخص کیطرح ہے جو کہ گھر کے دروازہ میں ہوکر گزرنے کے قبل ہی مکان کے اندر پہنچ جانے کا دعویٰ کرے۔ الخ۔ اور شیخ تاج الدین بن عطاء اللہ نے اپنی کتاب **لطائف المنن** میں بیان کیا ہے۔ معلوم رہے کہ اگر صوفیہ کلام اللہ تعالےٰ اور قول رسول صلے اللہ علیہ وسلم کی جو تفسیر غریب معانی کے ساتھ کی ہے وہ اسطرح تفسیر ہرگز نہیں جس کے ساتھ ظاہر قرآن وحدیث کو اُس کے ظاہری مراد سے پھیر دیا ہو۔ لیکن بات یہ ہے کہ آیت کے ظاہر سے وہی امر مفہوم ہوتا ہے جس کے لئے وہ آیت لائی گئی ہے اور جسپر اُس آیت نے زبان کے عرف میں دلالت کی ہے اور اس کے بعد آیت اور حدیث باطن کی سمجھ اُنہی لوگوں کے فہم میں آتی ہے جن کا قلب خدائے پاک نے کھولدیا ہوتا ہے۔ اور حدیث شریف میں بھی آیا ہے کہ ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے۔ لہٰذا کسی فضول مناظرہ اور معارضہ کرنے والا کا یہ قول کہ صوفیہ کی ایسی تفسیریں کلام اللہ تعالےٰ اور کلام رسول صلے اللہ علیہ وسلم کا احالہ کردینے والی ہیں۔ تم کو اُن بزرگوں سے اس طرح کے معانی کی تعلیم حاصل کرنے سے روک نہ دیں۔ اسواسطے کہ اُن کا بیان احالہ نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ لوگ یہ کہتے کہ آیت کے اس کے سوا اور کوئی معنی ہی نہیں ہیں تو بےشک وہ تفسیر احالہ ہوجاتی لیکن اُنہوں نے ایسی بات کہیں بھی نہیں کہی ہے بلکہ وہ ظواہر کو اُن کے ظاہر ہی کے مطابق پڑھتے اور اُن سے اُنہی ظواہر کے موضوعات مراد لیتے ہیں پھر اسکے بعد اور جو کچھ اللہ پاک نے اُنہیں سمجھاتا ہے اُس کو بھی سمجھتے ہیں؎

فصل: علماء کا قول ہے مفسر پر واجب ہے کہ وہ تفسیر میں مفسّر کی مطابقت کا بہت خیال رکھے اور اُسے مقصود اصلی سمجھے۔ اور تفسیر میں کسی ایسی چیز کی کمی ڈالنے سے پرہیز کرے جس کی حاجت معنی کو واضح بنانے کے بارہ میں ہوتی ہے یا اس طرح کی زیادتی سے بھی بچتا رہے جو غرض کے حسب حال نہو۔ اور اس بات سے بھی پہلوتہی کرنا واجب ہے کہ مفسر میں کوئی لغزش معنی کی نسبت سے واقع ہو یا اُس میں طریقۂ تفسیر سے عدول ہوتا ہو۔ اور مفسر پر لازم ہے کہ وہ حقیقی اور مجازی معنی کی رعایت مدنظر رکھے۔ تالیف اور اُس غرض کا خیال رکھے جس کے

لئے کلام کا سیاق ہوتا ہے۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ مفردات کے مابین یگانگت قائم کرے اور مفسر پر علوم لفظی کے ساتھ تفسیر کو شروع کرنا واجب ہے چنانچہ سب سے پہلے جن چیزوں کے ساتھ آغاز تفسیر لازم ہے ان میں سے ایک امر الفاظ مفردہ کی تحقیق ہے لہٰذا وہ اُن الفاظ پر لغت کی جہت سے کلام کرے۔ پھر تصریف کے رُو سے۔ ازاں بعد اشتقاق کے اعتبار سے۔ اور بعدہ بحسب ترکیب اُس پر کلام کرے۔ اور اب اس کے بعد اعراب سے شروع کرے پھر اُن چیزوں کو بیان کرے جو کہ علم معانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ بعد ازآں علم بیان کے نکتوں کا اظہار کرے اور بعدہ علم بدیع کے اسرار ظاہر کر کے پھر معنی مراد کو بیان کرے اور اُس سے پیچھے استنباط کو اور بعدہ اشارہ کو ذکر کرے۔ اور زرکشی نے کتاب البرہان کے اوائل میں کہا ہے کہ مفسرین کی عادت یوں جاری ہوئی ہے کہ وہ لوگ تفسیر کا آغاز پہلے سبب نزول کے ذکر سے کیا کرتے ہیں۔ اور اس بارہ میں بحث آپڑی ہے کہ آیا ان دو باتوں میں سے اَوْلٰے کونسی بات ہے؟ یہ کہ سبب نزول کے بیان سے تفسیر کو آغاز کیا جائے کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہے؟ یا مناسبت کے ذکر سے تفسیر کو شروع کریں اس لئے کہ مناسبت نظم کلام کی صحیح کرنے والی چیز ہے؟ اور وہ نزول پر بھی سابق ہے؟"۔ زرکشی کہتا ہے "اور تحقیق یہ ہے کہ وجہ مناسبت کے سبب نزول پر موقوف ہونے یا نہ ہونے کے مابین تفصیل کر دی جائے۔ بایں طور کہ اگر وجہ مناسبت سبب نزول پر موقوف ہو جیسے کہ آیۂ کریمہ "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰی اَھْلِھَا" میں ہے تو اس صورت میں سبب کا ذکر مقدم کرنا سزاوار ہے اس لئے کہ ایسے وقت میں یہ تقدیم وسائل کو مقاصد پر مقدم رکھنے کے باب سے ہوگی۔ اور اگر وجہ مناسبت بیان سبب پر موقوف نہ ہو تو پھر اولٰے یہی ہے کہ وجہ مناسبت کو مقدم رکھیں۔ اور زرکشی ہی نے ایک دوسرے موضع میں کہا ہے "جن مفسرین نے فضائل قرآن کا ذکر کیا ہے اُن کا دستور یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ فضائل قرآن کو ہر ایک سورۃ کے اول ہی میں بیان کرتے ہیں۔ اس لئے کہ فضائل قرآن میں اُس سورۃ کے حفظ کرنے پر ترغیب دلانے اور آمادہ بنانے کا فائدہ پایا جاتا ہے مگر زمخشری نے اس وتیرہ کے خلاف کیا ہے یعنی وہ قرآن کے فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں کیا کرتا ہے۔ مجد الائمہ عبد الرحیم بن عمر الکرمانی نے بیان کیا ہے کہ میں نے زمخشری سے اُس کے اِس طرز عمل کی علت دریافت کی تو اُس نے کہا میں فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں اسواسطے کرتا ہوں کہ وہ فضیلتیں اُنہی سورتوں کی صفتیں ہیں اور صفت اس بات کی خواہاں ہوتی ہے کہ موصوف کا بیان اُس سے پہلے ہولے۔ اور اکثر موقعوں پر تفسیر کی کتابوں میں آتا ہے "حَکَی اللّٰہُ کَذَا" یعنی خدا تعالیٰ نے یوں حکایت فرمائی ہے۔ لہٰذا اس طرح کے قول سے پہلوتہی کرنا سزاوار ہے۔ امام ابو نصر قشیری نے کتاب المرشد میں کہا ہے کہ ہمارے بیشتر امام لوگوں کا قول ہے کہ کلام اللہ کو مُحکی نہ بنایا جائے گا اور یہ کبھی نہ کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے حکایت فرمائی ہے اسواسطے کہ حکایتِ شئے کی مثل لانے کا نام ہے اور اللہ پاک کا کلام مطلقاً بے مثل ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تساہل سے کام لے کر لفظ حکایت کو "اِخْبَار" خبر دینے کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اور اکثر مفسرین کے کلام میں بعض حروف پر زائد کا اطلاق بھی واقع ہوتا ہے یعنی وہ کسی کسی حرف کو زائد کہہ دیا کرتے ہیں۔ اور اس کا

بیان اعراب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔ اور مفسر کو جہاں تک اُس سے بن پڑے تکرار کا ادّعا کرنے سے بھی پہلو بچا جانا لازم ہے۔ بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ جو چیز قولہ تعالےٰ "لَا تُبْقِيْ وَلَا تَذَرُ" اور صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ" اور اسی کے مشابہ کلاموں میں مترادفین (دو مترادف کلموں) کے عطف میں تکرار کے توا ہم کو دفع کرتی ہے وہ یہ اعتقاد ہے کہ دو مترادف کلموں کا مجموعہ ایک ایسے معنی کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے جو کہ اُن دونوں کلموں میں سے ایک کلمہ کے منفرد آنے کے وقت ہرگز نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ ترکیب ایک زائد معنی کو حادث (پیدا) کرتی ہے اور جس صورت میں کہ حروف کی زیادتی معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے تو اسی طرح الفاظ کی کثرت بھی کثرت معنی کے لئے مفید ہو گی۔ الخ + اور زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے اس نظم کلام کی مراعاۃ بھی مُفسر کا نصب العین رہنا ضروری ہے جس کے لئے کلام کا سیاق ہُوا ہے اگرچہ اُس کی رعایت میں کلام اپنے لغوی اصل کے مخالف ہو جائے اور اس کا سبب تجوّز (کلام کے مجازی معنی میں مستعمل ہونے) کا ثبوت ہے۔ اور اِسی زرکشی نے دوسری جگہ میں کہا ہے "جن الفاظ میں ترادف کا گمان کیا جاتا ہے اُن کے بارہ میں مفسر پر لازم ہے کہ وہ مجاری استعمالات کی مُراعات کرے اور جہاں تک بن پڑے ترادف نہ ہونے ہی پر قطع کرے اس واسطے کہ ترکیب کے لئے ایک معنی ایسے ہوا کرتے ہیں جو کہ افراد کے معنی سے جُدا ہوتے ہیں اور اسی واسطے اکثر فن اصول کے عالموں نے حالت ترکیب میں دو مترادف لفظوں میں سے ایک لفظ کا دوسرے لفظ کے موقع پر واقع ہونا ممنوع مانا ہے۔ حالانکہ اُنہی لوگوں نے اس بات کو حالت افراد میں جائز قرار دیا ہے" الخ اور ابو حیان مُفسر لوگ اکثر اوقات اپنی تفسیروں کو اعراب کا ذکر کرتے ہوئے علم نحو کی علّتوں سے۔ اور مسائل اصول فقہ۔ مسائل فقہ۔ اور اصول علم دین کی دلیلوں سے بھی بھر دیا کرتے ہیں حالانکہ یہ تمام باتیں ان علوم کی تالیف میں مقرر ہیں۔ اور ان کو علم تفسیر میں بغیر انپر استدلال کئے ہوئے صرف یونہی مُسلم اخذ کر لیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اُن مفسرین نے بہت سے اس قسم کے اسباب نزول اور فضیلت قرآن کی حدیثیں بھی بیان کر دی ہیں جو صحیح نہیں ہیں۔ پھر غیر مناسب حکایتوں اور یہودیوں کی تواریخ کو بھی قرآن کی تفسیر میں درج کر دیا ہے حالانکہ علم تفسیر ان باتوں کا ذکر مناسب نہ تھا +

فائدہ: ابن ابی حمزہؒ نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے نقل کیا ہے "اگر میں یہ چاہوں کہ ستر اونٹوں کو محض اُمّ القرآن کی تفسیر سے بار کر دوں تو بے شک ایسا کر سکتا ہوں"۔ اور اس امر کا بیان یہ ہے کہ جس وقت اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" کہا جاتا ہے تو یہ قول اتنی باتوں کی تشریح کا محتاج ہوتا ہے۔ "حمد" کے معنوں کا بیان۔ اور اُن چیزوں کا بیان جن کے ساتھ اسم جلیل یعنی "اللہ" کا تعلق ہے اور اُس کے لائق مرتبہ تنزیہ کا بیان۔ پھر اس کے بعد عالم کے بیان کی ضرورت ہے اور یہ حاجت ہے کہ اس کے تمام انواع اور اعداد کے اعتبار پر اُس کی کیفیت کا ذکر ہو۔ اور عالم کی تعداد ایک ہزار ہے چار سَو عالم خشکی میں ہیں اور چھ سَو عالم تری دریا میں۔ چنانچہ قولہ تعالےٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ"۔ ان سب مذکورہ بالا باتوں کے بیان کا محتاج ہوتا ہے

پھر جب کہ " الرحمٰن الرحیم" کہا تو حاجت ہوئی کہ دونوں جلیل (بزرگ) اسموں اور اُن کے لائق حال جلال کا بیان کیا جائے یہ بتایا جائے کہ اِن دونوں اسموں کے معنی کیا ہیں اور اسی ضمن میں باری تعالےٰ کے تمام اسماء اور صفات کو بھی شرح وبسط کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ اور پھر یہ حاجت پیش آئے گی کہ اس موضع کو صرف انہی دونوں اسموں کے ساتھ خاص کرنیکی حکمت کا بیان ہو اور اُن کے علاوہ دوسرے اسماء کے ترک کر دینے کی وجہ ذکر کیجائے۔ ازاں بعد جب "مالک یوم الدین" کہا تو ضرورت ہوئی کہ روز قیامت اور اُس میں جو مواطن اور اَہوال ہیں اُس کا بھی بیان ہو اور اُس کے مستقر کی کیفیت کا ذکر کیا جائے۔ بعدہ "ایاک نعبد وایاک نستعین" کے ساتھ معبود کی جلالت اور عبادت کا بیان ہو۔ اُس کے عبادت کی کیفیت۔ اُس کی صورت اور ہر ایک نوع کے ساتھ عبادت کو ادا کرنے کا ذکر ہو۔ عابد کا بیان اُس کی صفت میں۔ اور استعانت اور اُس کے ادا کرنے اور کیفیت کا تذکرہ ہو۔ پھر جب "اھدنا الصراط المستقیم" تاآخر سورۃ" کہا تو ہدایت کا بیان ضروری ہوا۔ اُس کی ماہیت بتانی لازم آئی۔ "صراط مستقیم" اور اس کے اضداد کا ذکر واجب ٹھیرا جن لوگوں پر غضب کیا گیا ہے اور جو گمراہ ہیں اُن کی شرح اور اُن کی صفتوں کا بیان مع اُن امور کے جو اس نوع کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں لابدی قرار پایا۔ اور جن لوگوں سے خداتعالےٰ راضی ہوا ہے اُن کا اور اُن کی صفتوں۔ اور طریقوں کا بیان بھی واجب ہو گیا۔ غرضکہ ان وجوہ کے اعتبار پر علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے جو کچھ کہا ہے وہ اسی قبیل سے ہو گا۔

نوع اُناسی۔ غرائب تفسیر

محمود بن حمزہ الکرمانی نے اس نوع میں دو جلدوں کی ایک کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ہے العجائب والغرائب مؤلف مذکور نے اس کتاب میں ایسے اقوال بھی درج کر دیئے ہیں جو کہ آیات کے معانی کے بیان میں اس طرح کے منکر طریقہ پر ذکر کئے گئے ہیں کہ اُنپر اعتماد کرنا حلال نہیں ٹھیرتا۔ اور غالباً مؤلف نے اُن کو اس خیال سے ذکر کیا ہے تاکہ لوگ اُن اقوال سے محترز رہیں۔ چنانچہ اس قسم کے اقوال سے ایک اُس شخص کا قول ہے جس نے قولہ تعالےٰ "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کے بارہ میں کہا ہے کہ "ح" سے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ اور معاویہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی جنگ مراد ہے "میم" سے مروانی حکومت "عین" سے عباسی حکومت "سین" سے سفیانی حکومت اور "قاف" سے قدوہ مہدی مراد ہے۔ اس قول کو ابو مسلم نے حکایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ یہ قول نقل کرنے سے میں نے جو ارادہ کیا وہ یہ ہے کہ لوگوں کو معلوم ہو سکے کہ جو لوگ علم کا دعوےٰ کیا کرتے ہیں ان میں بھی احمقوں کا وجود ہے۔ اور اسی قبیل سے اس شخص کا قول بھی ہے جس نے "الٓمٓ" کے معنی یوں بیان کئے ہیں "الف" سے مراد ہے کہ اللہ تعالےٰ نے محمد صلے اللہ علیہ وسلم سے الفت رکھنے کی وجہ سے اُن کو نبی بنا کر بھیجا۔ "لام" سے

یہ مراد ہے کہ دانستہ نادان بننے والوں نے اُن کو بُرا بھلا کہا اور اُن کی رسالت سے انکار کیا۔ اور رحیم سے یہ مراد ہے کہ جاہد اور منکر لوگوں کو برسام کا مرض ہوگیا ہے“۔ اور تیسری مثال اس قسم کے اقوال کی کسی قائل کا یہ قول ہے، کہ قولہ تعالےٰ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّا أُولِي الْأَلْبَابِ“ میں قصاص کے معنی ہیں قرآن کے قصص اور اُن سے یہ معنی پیدا کرنے کے لئے ابی الجوزاء کی قراءت سے استدلال کیا ہے جو کہ ”وَلَكُمْ فِي الْقَصَصِ“ پڑھتا ہے۔ اور یہ ایک بعید بات ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اس قراءۃ نے مشہور قرأت کے معنی سے علاوہ ایک دوسرے معنی کا فائدہ دیا ہے اور یہ بات منجملہ وجوہ اعجاز قرآن کے ہے جیسا کہ میں نے اسرار التنزیل میں اس کو بیان بھی کر دیا ہے۔ اور چوتھا قول اسی وضع کا وہ ہے جس کو ابن فورک رحمہ نے قولہ تعالےٰ ”وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي“ کے متعلق اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کا ایک دوست تھا۔ اور ابراہیمؑ نے اُسی کی توصیف یوں کی ہے کہ گویا وہ اُن کا قلب ہے یعنی اسکا مفہوم یہ ہے تاکہ میرا یہ دوست اپنی آنکھوں سے احیائے موتےٰ کا حال مشاہدہ کر کے تسکین حاصل کرے“۔ اور الکرمانی نے کہا ہے کہ یہ قول نہایت بعید از عقل اور راستی سے بعید دور ہے۔ اور اسی قسم کے اقوال میں سے کسی شخص کا قولہ تعالےٰ ”رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ“ کے بارہ میں یہ کہنا ہے کہ وہ ناقابل برداشت بار محبت اور عشق ہے اور اس قول کو الکواشی رحمہ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ اور منجملہ ایسے ہی اقوال کے (معاذ اللہ) کسی شخص کا قولہ تعالےٰ ”وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ“ میں یہ کہنا ہے کہ اس سے مراد ذکر ہے جب کہ وہ سیدھا ہو جائے۔ اور ایسے ہی اقوال میں سے ابی معاذ نحوی کا قولہ تعالےٰ ”الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقِدُونَ“ کے بارہ میں یہ کہنا ہے کہ شجر الاخضر سے ابراہیم علیہ السلام۔ ”نارًا“ بمعنی نور اسے محمد صلے اللہ علیہ وسلم۔ اور فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقِدُونَ“ سے یہ مراد ہے کہ تم اُن سے دین کو حاصل کرتے ہو +

نوع اسی ۸۰ طبقات مفسرین

صحابہؓ کے گروہ میں سے دس صاحب مفسر مشہور ہوئے ہیں۔ چاروں خلفاءؓ۔ ابن مسعودؓ۔ ابن عباسؓ ابی بن کعبؓ۔ زید بن ثابتؓ۔ ابو موسی الاشعریؓ اور عبد اللہ بن زبیرؓ۔ خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم میں سب سے زیادہ روایتیں تفسیر قرآن کے متعلق علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے وارد ہوئی ہیں۔ اور باقی تینوں خلفاء رضی اللہ تعالےٰ عنہم سے بہت ہی کم روایتیں اس بارہ میں وارد ہوئی ہیں اور ان سے بہت قلیل روایتیں آنے کا سبب یہ تھا کہ انھوں نے بہت پہلے وفات پائی اور یہی سبب ابی بکر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت حدیث کی قلت کا بھی ہے۔ اور مجھ کو تفسیر قرآن کے بارہ میں ابی بکرؓ کے بہت ہی کم آثار (اقوال) حفظ ہیں جو تعداد میں قریب قریب دس سے بھی آگے نہ بڑھتے ہوں گے۔ اور علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے بکثرت آثار تفسیر کے

بارہ میں مروی ہیں۔ معمر نے وہبؒ بن عبداللہؒ سے اور وہبؒ نے ابی الطفیلؒ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا میں نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ خطبہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے وہ کہ رہے تھے کہ تم لوگ مجھ سے سوال کرو۔ کیونکہ واللہ تم جس بات کو دریافت کرو گے میں تم کو اُس کی خبر دونگا۔ اور مجھ سے کتاب اللہ تعالےٰ کی نسبت پوچھو اس لئے کہ واللہ کوئی آیت ایسی نہیں جس کی نابت مجھ کو یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ رات میں اُتری ہے یا دن میں اور ہموار میدان میں نازل ہوئی ہے یا پہاڑ میں۔ اور ابونعیمؒ نے کتاب الحلیہ میں ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "بے شک قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے پس ان میں سے کوئی حرف ایسا نہیں جس کا کہ ایک ظاہر اور ایک باطن نہ ہو اور بلا شبہ علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے پاس اُس میں کے ظاہر اور باطن دونوں ہیں"۔ اور اسی راوی نے ابی بکر بن عیاشؒ کے طریق پر نصیر بن سلیمان الاحمسی سے بواسطہ اُس کے باپ سلیمانؒ کے اور سلیمان نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا واللہ کوئی آیت ایسی نہیں نازل ہوئی جس کی نسبت میں نے یہ نہ معلوم کر لیا ہو کہ وہ کس بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ تحقیق میرے پروردگار نے مجھ کو ایک نہایت دانا دل اور بہت سوال کرنے والی زبان عطا فرمائی ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے بہ نسبت علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے بھی زاید روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ اور ابن جریرؒ وغیرہ نے اُن سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے سوا کوئی معبود قابل پرستش کے نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ میں جانتا ہوں کہ وہ کن لوگوں کے بارہ میں اتری ہے اور کہاں اُتری ہے۔ اور اگر میں کسی ایسے شخص کا مکان (جگہ) جانتا ہوتا جو کہ کتاب اللہ کا مجھ سے بڑھ کر جاننے والا ہو۔ اور وہاں تک سواریاں پہنچ سکتی ہوں تو ضرور تھا کہ میں اُس کے پاس جا پہنچتا۔ اور ابونعیم نے ابی البختریؒ کے واسطہ سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ لوگوں نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے دریافت کیا "آپ ہم سے ابن مسعود رضؓ کی نسبت کچھ بیان فرمائیے؟ تو علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے جواب دیا "اُس نے قرآن اور سنت کو جان لیا ہے پھر وہ منتہی ہو گیا اور اتنا ہی علم اُس کے لئے کافی ہے۔ اور ابن عباسؒ رضی اللہ تعالےٰ عنہ تو ترجمان القرآن ہیں اور وہ شخص ہیں جن کے لئے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے دُعا کی کہ "بار الٰہا! تو اس کو دین میں فقیہ (سمجھ رکھنے والا) بنا اور اُس کو تاویل کا علم عطا فرما" اور انہی کے لئے یہ بھی دعا فرمائی کہ "اے اللہ! تو اس کو حکمت عطا کر" اور ایک روایت میں آیا ہے کہ "بار الٰہا! تو اس کو حکمت کا علم مرحمت کر یا سکھا" اور ابونعیمؒ نے الحلیہ میں ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے حق میں دُعا فرمائی اور کہا کہ "یا اللہ! تو اس میں (اس کے علم میں) برکت ڈال اور اس سے (علم کو) پھیلا"۔ اور اسی راوی نے عبدالمومن بن خالدؒ کے طریق پر عبداللہ بن بریدہؒ کے واسطہ سے ابن عباسؓ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس اُس حالت میں پہنچا جب کہ آپ کی خدمت میں جبرئیل علیہ السلام موجود تھے پس جبرئیلؑ نے رسول

صلے اللہ علیہ وسلم نے کہا ،، یہ شخص اس امت کا حبر (زبردست عالم دین) ہونے والا ہے۔ لہذا آپ اسکی نسبت
نیک وصیت فرمائیں۔ اور پھر اسی راوی نے عبداللہ بن حراشؒ کے طریق پر بواسطہ عوام بن خوشب
مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ ابن عباس
نے کہا مجھ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ،، بے شک ترجمان القرآن تو ہی ہے۔ اور بیہقی نے
الدلائل میں ابن مسعود رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ،، بے شک ترجمان القرآن
عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالے عنہ ہیں۔ اور ابو نعیم نے مجاہد سے روایت کی ہے اُس نے کہا ،، ابن عباس
اپنی کثرت علم کے سبب سے ،، بحر ،، (دریا) کے نام سے موسوم ہوتے تھے۔ اور اسی راوی نے ابن الحنفیہ سے
روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ،، ابن عباس رضی اللہ تعالے اس امت کے حبر تھے ،،۔ اور حسنؒ روایت کی
ہے کہ انہوں نے کہا ،، ابن عباس رضؓ کی فہم قرآن کے بارہ میں وہ منزلت تھی کہ عمر رضی اللہ تعالے عنہ کہا کرتے تھے
یہ ہے تمہارا پختہ عمر نوجوان بے شک اس کی زبان بہت سوال کرنے والی اور اسکا قلب اعلے درجہ کا دانش پژوہ
ہے۔ اور عبداللہ بن دینارؒ کے طریق پر ابن عمر رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے پاس ایک
شخص آیا جس نے اُن سے سوال کیا ،، قولہ تعالے ،، اِنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا ،، کے کیا
معنی ہیں ؟ ابن عمرؓ نے سائل سے کہا تم ابن عباسؓ کے پاس جاکر پہلے اس کی نسبت دریافت کر آؤ تو پھر
میرے پاس آنا۔ اُس شخص نے جاکر ابن عباسؓ سے وہی سوال کیا تو انہوں نے کہا ،، آسمان بستہ تھے اور وہ
مینہ نہیں برسانے تھے اور زمین بستہ تھی وہ روئیدگیاں نہیں اُگاتی تھی۔ پس اللہ پاک نے آسمانوں کو بارش کے
اور زمین کو روئیدگی کے ساتھ کشادہ کیا۔ یہ جواب سن کر وہ سائل ابن عمر رضی اللہ تعالے عنہ کے پاس واپس گیا اور
اُن کو ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ کا قول سنادیا۔ اور ابن عمر رضؓ نے یہ بیان سُن کر فرمایا ،، میں کہا کرتا تھا کہ مجھے
ابن عباسؓ کے تفسیر قرآن پر جرأت کر بیٹھنے پر سخت تعجب آتا ہے مگر اب مجھ کو معلوم ہو گیا کہ بے شک اُن کو من جانب
اللہ ایک علم دیا گیا ہے ،،۔ اور بخاری نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے
روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ،، عمر رضی اللہ تعالے عنہ مجھ کو اپنی خدمت میں شیوخ بدر کے ساتھ داخلہ دیا کرتے اور
اور اُن کے ساتھ بٹھاتے تھے اس وجہ سے اُن میں سے کسی کے دل میں اس بات کا خیال آیا اور اُس نے کہا ،، یہ لڑکا
ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا جاتا ہے حالانکہ اس کی ہمسری تو ہمارے بیٹے کر سکتے ہیں ؟ عمر رضی اللہ تعالے عنہ نے یہ
اعتراض سن کر فرمایا ،، یہ لڑکا اُن لوگوں میں سے ہے جن سے تم نے تعلیم پائی ہے ،،۔ چنانچہ اس کے بعد عمر رضی اللہ
تعالے نے ایک دن شیوخ بدر کو طلب کیا۔ اور ابن عباس رضؓ کو بھی اُنہی کے ساتھ بٹھایا۔ ابن عباس کہتے ہیں
میں سمجھ گیا عمر رضی اللہ تعالے عنہ نے آج مجھ کو اِن لوگوں کے ساتھ محض اس لئے طلب کیا ہے تاکہ اُن کو کچھ تماشا
دکھادیں ،،۔ چنانچہ عمر رضی اللہ تعالے عنہ نے شیوخ بدر کو مخاطب بنا کر دریافت کیا ،، تم لوگ اللہ پاک کے ارشاد
،، اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ ،، کے بارہ میں کیا کہتے ہو ؟ بعض شیوخ نے اس کے جواب میں کہا ،، ہمیں اسوقت خدا تعالے

کی حمد کرنے اور اُس سے مغفرت چاہنے کا حکم دیا گیا ہے جب کہ ہم کو نصرت عطا ہو اور ہمیں فتوحات ہاتھ آئیں۔ اور بعض شیوخ بالکل ساکت ہی رہے انہوں نے کوئی بات نہیں کہی عمر رضی اللہ تعالے عنہ نے انکا جواب سن کر میری طرف توجہ منعطف کی اور کہا، کیوں ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ! کیا تم بھی ایسا ہی کہتے ہو؟، میں نے کہا نہیں عمر رضی اللہ تعالے عنہ نے دریافت کیا، پھر تم کیا کہتے ہو؟، میں نے کہا، وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی رحلت ہے جس کی خبر اللہ پاک نے آپ کو دی تھی اور فرمایا کہ جب وقت خدا کی مدد اور فتح آئے تو یہ بات تمہارے دنیا سے سفر کرنے کی علامت ہے اُس وقت تم اپنے پروردگار کی حمد کے ساتھ تسبیح خوانی کرنا اور اس سے مغفرت چاہنا کیونکہ درحقیقت اللہ پاک بڑا توبہ کا قبول کرنے والا ہے،،۔ اور میرا یہ جواب سن کر عمر رضی اللہ تعالے عنہ نے کہا، مجھ کو بھی اس سورت کے بارہ میں یہی بات معلوم ہے جو تم کہتے ہو،، اور نیز بخاری ہی نے ابن ابی ملیکہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، ایک دن عمر بن الخطاب نے اصحاب نبی (صلے اللہ علیہ وسلم) سے دریافت کیا۔ تمہارے خیال میں یہ آیت کس کے بارہ میں نازل ہوئی ہے اَیَوَدُّ اَحَدُکُمْ اَنْ تَکُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِیْلٍ وَّاَعْنَابٍ۔ الآیة،، ؟ صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم نے کہا، اللہ ہی خوب جانتا ہے۔ عمر رضی اللہ تعالے عنہ اس جواب کو سن کر خفا ہوئے اور انہوں نے جھنجھلا کر کہا، صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے،،۔ اس بات کو سن کر ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ نے کہا، میرے دل میں اس کی بابت کچھ آیا ہے۔ عمر رضی اللہ تعالے عنہ نے کہا، ابنِ اَخِیْ! تم کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ،،۔ اور ابن عباسؓ نے کہا یہ ایک عمل کی مثال دی گئی ہے،،۔ عمر رضی اللہ تعالے عنہ کس عمل کی؟،، ابن عباسؓ یہ ایک ایسے متمول شخص کی مثال ہے جو طاعت ایزدی پر عمل کرتا ہے مگر بعد میں شیطان کے ورغلانے سے وہ اس قدر گناہوں میں مبتلا ہو گیا کہ اُس نے اپنے نیک اعمال کو برائیوں میں ڈبو دیا،، اور ابو نعیم نے محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا، عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالے عنہ نے مہاجرین صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم کے ایک گروہ میں بیٹھ کر باہم لیلۃ القدر کا ذکر چھیڑا اور ہر شخص نے جو کچھ اس بارہ میں اُسے معلوم تھا وہ بیان کر دیا۔ پھر عمر رضی اللہ تعالے عنہ نے مجھ سے کہا، ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ! تم کیوں چپ ہو اور کچھ نہیں کہتے تم اپنی کم سنی کا خیال نہ کرو اور جو کہنا ہو ضرور کہو۔ میں نے یہ اشارہ پاکر کہا، امیر المؤمنین! اللہ پاک طاق ہے اور وہ طاق عدد کو محبوب رکھتا ہے۔ اُس نے دنیا کے دنوں کو سات کی تعداد پر دائر بنایا ہے۔ انسان کی خلقت سات اد وار کی ہے۔ ہماری روزیوں کو سات (تغیرات) سے پیدا فرمایا ہے۔ ہمارے سروں پر سات آسمانوں کو پیدا کیا ہے اور ہمارے قدموں کے تلے سات طبق زمین کے پیدا فرمائے ہیں۔ سات ہی مثانی (آیتیں) عطا کی ہیں۔ اپنی کتاب کریم میں سات قرابت مندوں سے نکاح کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ اپنی کتاب ہی میں میراث کو سات والمقوں پر تقسیم فرمایا ہے۔ ہم لوگ سجدہ کرنے کی حالت میں اپنے بدن کے سات ہی عضوں کو زمین پر گرایا کرتے ہیں پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ کے سات ہی طواف فرمائے۔ صفا اور مروہ کے مابین سات ہی بار دوڑے اور

شیطانوں کو سات ہی سات کنکریاں ماریں۔ لہذا میرا خیال جاتا ہے کہ لیلۃ القدر بھی ماہ رمضان کی پچھلی دس راتوں میں سے سات طاق راتوں ہی میں ہوگی،،۔ عمر رضی اللہ تعالے عنہ یہ بات سُن کر متعجب ہوئے اور انہوں نے کہا۔ اس بارہ میں بجز اس کم سن لڑکے کے جس کو ابھی جوانی کے زمانہ میں بھی قدم رکھنا نہیں نصیب ہُوا ہے اور کسی نے میری موافقت نہیں کی ہے،، یعنی بس ایک ہی میرا ہمخیال ہے۔ اور پھر عمر رضی اللہ تعالے عنہ نے صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم سے مخاطب ہو کر فرمایا،، کیوں صاحبو! اس مطلب کو میرے سامنے اس طرح کون ادا کریگا جس طرح پر کہ ابن عباس نے ادا کیا ہے؟ تفسیر قرآن کے بارہ میں ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے اسقدر کثیر روایتیں آئی ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور اُن سے تفسیر کے متعلق کئی کئی روایتیں آئی ہیں اور اُن کے اقوال کو مختلف طریقوں سے نقل کیا گیا ہے۔ چنانچہ تمام ایسے طریقوں میں اُن سے علی بن ابی طلحۃ الہاشمیؒ کا طریق روایت نہایت اعلےٰ درجہ کا ہے۔

امام احمد بن حنبل رہ نے کہا ہے ،، مصر میں فن تفسیر کا ایک صحیفہ ہے جس کو علی بن ابی طلحہ رہ نے روایت کیا ہے اگر کوئی شخص اُس کے طلب کا ارادہ کر کے مصر کیطرف جائے تو یہ کچھ بہت بڑی بات نہیں۔،، ابو جعفر نحاس نے اپنی کتاب ناسخ میں اس قول کو مسند بنایا ہے۔ ابن حجر رہ نے کہا ہے ،، اور یہ نسخہ ابی صالح لیث رہ کے کاتب کے پاس تھا اُس کو معاویہ بن صالح بواسطہ علی بن ابی طلحہ رہ کے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کیا تھا اور وہ بخاری رہ کے پاس ابی صالح رہ کے واسطہ سے آیا ہے۔ بخاری نے اپنی صحیح میں اُن باتوں کے متعلق جن کی تعلیق وہ ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے کرتا ہے زیادہ تر اُسی نسخہ پر اعتماد کیا ہے، اور اُسی صحیفہ (نسخہ) سے ابن جریر۔ ابن ابی حاتم۔ اور ابن المنذر نے بھی بہت سی روایتیں اپنے اور ابی صالح کے مابین چند واسطوں کے ساتھ بیان کی ہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس سے تفسیر کی روایت ہی نہیں سُنی ہے البتہ اُس نے مجاہد یا سعید بن جبیرؒ سے تفسیر کو ضرور اخذ کیا ہے۔ ابن حجر کا قول ہے،، واسطہ معلوم ہو جانے اور یہ بھی جان لینے کے بعد کہ راوی معتبر اور قابل اعتماد ہے اُس روایت کے مان لینے میں کوئی خرابی نہیں لازم آتی۔ اور خلیلی رحمہ نے کتاب الارشاد میں کہا ہے کہ اندلس کے قاضی معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ رہ کے واسطہ سے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ کی جو تفسیر بیان کی ہے اس کو تمام بڑے بڑے علماء نے بواسطہ ابی صالحؒ کاتب لیث کے معاویہ رضؓ سے روایت کی ہے اور حفاظ حدیث نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت حدیث کی سماعت ہی نہیں کی ہے،، خلیلی کہتا ہے ،، اور یہ طویل تفسیریں جن کو لوگوں نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ کیطرف مُسند کیا ہے ناپسندیدہ ہے۔ اور اس کے راوی نامعلوم لوگ ہیں جیسے کہ جویبرؒ کی روایت دربارۂ تفسیر بواسطہ ضحاک۔ ابن عباسؓ سے،،۔ اور ابن جریجؒ سے تفسیر کی روایت کرنے والی ایک جماعت پائی جاتی ہے جن میں سب سے لمبی چوڑی (بکثرت) روایتیں بکر بن سہل دمیاطی نے کی ہیں اور بکر بن سہلؒ مذکور نے بواسطہ عبد الغنی بن سعید عن موسیٰ بن محمد ابن جریجؒ سے روایت کی ہے۔ اور اس روایت کی درستی میں ایک

(قسم کا نظر (یعنی تامل) ہے۔ اور محمد بن ثورؒ نے ابن جریجؒ سے قریب تین بڑے اجزاء کے تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور اس کو ابن حجرؒ نے صحیح قرار دیا ہے۔ پھر حجاج بن محمدؒ نے بھی قریب ایک جزء کے ابن جریجؒ ہی سے تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور یہ سب روایتیں صحیح اور متفق علیہ ہیں۔ اور شبل بن عباد مکیؒ نے ابی نجیحؒ سے بواسطہ مجاہد۔ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی جو تفسیر روایت کی ہے وہ قریب بصحت ہے۔ اور عطاء بن دینار کی تفسیر لکھی جاتی اور اس کے ساتھ حجت لائی جاتی ہے۔ ابی روق کی تفسیر ایک جزء کے قریب قریب ہے اس کو بھی علماء نے صحیح بتایا ہے۔ اور اسماعیل السدیؒ کی تفسیر ایسی ہے جس کو وہ کئی سندوں کے ساتھ ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ تک پہنچاتا ہے۔ اور السدیؒ سے ثوریؒ اور شعبہؒ کے مانند اماموں نے تفسیر کی روایت فرمائی ہے۔ مگر وہ تفسیر جس کو السدیؒ نے جمع کیا ہے اس کی روایت اسباطؒ بن نصر نے کی ہے اور گو اسباط وہ شخص ہے جس پر فن رجال کے علماء نے اتفاق نہیں کیا ہے (یعنی اس کی ثقاہت پر) تاہم السدیؒ کی تفسیر امثل التفاسیر ہے۔ اور ابن جریجؒ نے صحت کا کچھ خیال نہیں کیا ہے بلکہ اس نے صحیح اور سقیم ہر قسم کی تفسیروں کو جو ہر ایک آیت کے بارہ میں آئی ہیں ذکر کر دیا ہے۔ اور مقاتل بن سلیمانؒ کی تفسیر کے بابت اتنا ہی کہا جاتا ہے کہ علماء نے مقاتلؒ کو فی نفسہٖ ضعیف قرار دیا ہے ورنہ یوں تو اس نے بڑے بڑے تابعی اماموں کو پایا تھا۔ اور امام شافعیؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مقاتلؒ کی تفسیر صالح ہے"۔ انتھی کلام الارشاد ✦

السدیؒ کی وہ تفسیر جس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اس سے ابن جریرؒ بہت کچھ روایتیں السدیؒ کے طریق پر بواسطہ ابی مالکؒ اور ابی صالحؒ کے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے اور بواسطہ مرۃ۔ ابن مسعودؓ سے اور ایسے ہی چند دیگر صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم سے بھی وارد کرتا ہے۔ اور ابن ابی حاتمؒ نے اس تفسیر سے کوئی روایت وارد نہیں کی ہے اس واسطے کہ ابن ابی حاتمؒ نے جو صحیح ترین نقل وارد ہوئی ہے اسی کو روایت کرنے کا التزام رکھا ہے۔ اور حاکمؒ اپنے مسند میں اس تفسیر سے کئی اقوال وارد کرتا اور اس کو صحیح قرار دیتا ہے مگر صرف ایک طریق سے یعنی مرۃؒ کے طریق روایت سے جو اس نے ابن مسعودؓ اور چند دیگر صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم تک مسند کر کے بیان کیا ہے۔ اور طریق اول یعنی ابی مالکؒ اور ابی صالحؒ کے طریق روایت کو اس نے بھی نہیں لیا ہے۔ اور ابن کثیرؒ نے کہا ہے کہ یہ اسناد جس کے ذریعہ سے السدیؒ روایت کرتا ہے اسمیں کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں غرابت پائی جاتی ہے۔ اور ابن عباسؓ سے تفسیر کو روایت کرنے کا سب سے اعلےٰ اور عمدہ طریقہ قیسؒ کا طریق روایت ہے بواسطہ عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضؓ اور یہ طریق شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔ چنانچہ فریابیؒ نے اور حاکمؒ نے اپنے مستدرک میں اکثر روایتیں اسی طریق سے کی ہیں اور منجملہ ایسے ہی اچھے طریقوں کے جو ابن عباسؓ کی تفسیر روایت کرنے کے بارہ میں پائے جاتے ہیں۔ ایک طریق ابن اسحاق کا بھی ہے۔ ابن اسحٰق محمد بن ابی محمدؒ مولےٰ آل زید بن ثابتؓ کے واسطہ سے بتوسط عکرمہؒ یا سعید بن جبیرؒ کے ابن عباسؓ کی تفسیر روایت کرتا ہے۔ یونہی تردید کے ساتھ یعنی عن عکرمۃ او سعید

بن جبیرؓ) اور یہ ایک جید طریق ہے اور اس کے اسناد حسن ہیں اس طریق سے ابن جریرؒ اور ابن ابی حاتمؒ نے
بہت سی باتیں روایت کی ہیں۔ اور طبرانی کی معجم کبیر میں بھی اس طریق سے بہت سی چیزیں مروی ہوئی ہیں۔ اور
ابنؒ عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے تفسیر کی روایت کے طریقوں میں سب سے بڑھ کر بودا اور خراب طریق
کلبی کا ہے جس کو وہ بواسطہ ابی صالح۔ ابنؒ عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کرتا ہے پھر اگر کلبی
کے اس طریقہ سے محمد بن مروان السدی الصغیرؒ کی روایت بھی شامل کر دی جائے تو یہ طریق کذب کا سلسلہ
ہو جاتا ہے۔ اور کلبی کے طریق سے ثعلبی اور واحدیؒ نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ لیکن ابن عدی نے
کتاب الکامل میں بیان کیا ہے کہ کلبیؒ کی کچھ حدیثیں اچھی اور خاص بھی ابی صالحؒ کے واسطہ سے مروی پائی جاتی
ہیں اور کلبی مشہور مفسر ہے اس کی تفسیر سے زیادہ طویل اور پراز تفصیل تفسیر کسی دوسرے مفسر کی نہیں پائی جاتی
اور مقاتل بن سلیمانؒ کا نمبر اس کے بعد ہے۔ مگر اسی کے ساتھ کلبیؒ کو مقاتل پر فضیلت دی جاتی ہے جس کی
وجہ یہ ہے کہ مقاتل ردی مذہب کا پیرو تھا۔ اور ابن عباسؓ سے ضحاکؒ بن مزاحمؒ کا طریق روایت منقطع ہے
اس لئے کہ ضحاک۔ ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے ملا نہیں پھر اگر اس کے ساتھ بشرؒ بن عمارہؒ کی روایت
بواسطہ ابی روق۔ ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے بھی منضم کیجائے تو وہ ضعیف ہوگی جس کی وجہ بشر کا ضعف
ہے۔ اور اس نسخہ سے ابن جریرؒ اور ابن ابی حاتمؒ نے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں۔ اور اگر کوئی تفسیر جویبر کی
روایت ضحاکؒ سے ہو تو وہ نہایت سخت ضعیف ہے اس لئے کہ جویبرؒ بہت زیادہ کمزور اور متروک راوی ہے
اور ابن جریرؒ اور ابن ابی حاتمؒ دونوں میں سے کسی نے بھی اس طریق سے کوئی چیز روایت نہیں کی ہے۔ ہاں
ابن مردویہ اور ابو الشیخ ابن حبانؒ نے اس طریق کی روایت کی ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ تعالی
عنہ سے عوفیؒ کا طریق روایت ایسا ہے کہ اس سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ اور
عوفی ضعیفؒ ہے واہی (بودا) نہیں ہے بلکہ بعض اوقات ترمذیؒ نے اس کو حسن کہا ہے۔ اور میں نے
ابی عبد اللہ محمد ابن احمد بن شاکر القطانؒ کی مصنفہ کتاب فضائل امام شافعیؒ میں دیکھا ہے کہ اس نے امام مدوح
کی سند کے ساتھ ابن عبد الحکم کے طریق سے یہ روایت کی ہے ابن عبد الحکم نے کہا میں نے شافعی رح کو یہ
کہتے سنا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے تفسیر کے متعلق بجز ایک سو حدیثوں کے قریب احادیث کے
اور زوائد روایتیں ثابت نہیں ہوئی ہیں +

اور ابی بن کعب رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت تفسیر کا ایک بڑا نسخہ (کتاب) ہے جس کو ابو جعفر رازی رح
بواسطہ ربیع بن انس عن ابی العالیہ۔ خود ابی رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کرتا ہے اور یہ اسناد صحیح ہیں۔
ابن جریر اور ابن ابی حاتمؒ نے اس نسخہ سے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں اور ایسے ہی حاکم نے اپنے مستدرک
میں اور احمد رح نے اپنے مسند میں بھی اس نسخہ کی روایتیں درج کی ہیں +
اور مذکورہ بالا اصحاب یعنی۔ ابن مسعودؓ۔ ابن عباسؓ۔ اور ابی بن کعب رضی اللہ تعالے عنہ کے سوا اور بھی صحابہؓ

کی ایک جماعت سے تھوڑی بہت روایتیں تفسیر کی وارد ہوئی ہیں مثلاً۔ انس رضی اللہ تعالے عنہ۔ ابی ہریرہ رضہ ابن عمرؓ
جابر رضہ اور ابو موسی اشعری رضی اللہ تعالے عنہ سے اور عبداللہ بن عمرو بن عاصیؓ سے تفسیر کے بابت ایسی چیزیں
وارد ہوئی ہیں جو کہ قصص اور فتنوں کی خبروہی اور اخبار آخرت سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ باتیں جو اُن امور کے
ساتھ بہت زیادہ مشابہ ہیں جن کو اہل کتاب سے نقل کیا جاتا ہے۔ مثلاً وہ روایت جو کہ اسی راوی سے قولہ تعالے
"فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ" کے بارہ میں وارد ہوئی ہے۔ اور ہماری وہ کتاب جس کیطرف ہم اشارہ کر آئے ہیں وہ اُن تمام
روایتوں کی جامع ہے جو کہ اس بارہ میں صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم سے وارد ہوئی ہیں +

طبقہ تابعین :- ابن تیمیہ کا بیان ہے: "تفسیر کے سب سے بڑھے ہوئے عالم مکہ کے لوگ ہیں اسواسطے
کہ وہ ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ کے رفقاء ہیں۔ جیسے مجاہد۔ عطاء بن ابی رباح۔ عکرمہ۔ ابن عباسؓ کے
مولے (غلام آزاد کردہ) سعید بن جُبیر رہ۔ اور طاؤسؒ وغیرہ۔ اور ایسے ہی کوفہ میں ابن مسعودؓ رضی اللہ تعالے
عنہ کے اصحاب اور اہل مدینہ کی بھی تفسیر کے بارہ میں اعلے معلومات مسلم ہے مثلاً زید بن اسلم جس سے کہ اُس کے
بیٹے عبدالرحمن بن زید اور مالکؒ بن انس نے تفسیر کو اخذ کیا ہے۔ الخ"۔ پس ان لوگوں میں سے فن تفسیر کے
مرد میدان مجاہد ہیں فضل بن میمون کا قول ہے "میں نے مجاہد کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے
تیسن۳۰ مرتبہ قرآن کو ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ پر پیش کیا ہے"۔ یعنی اُن کے روبرو اتنی مرتبہ قرآن پڑھا ہے۔
اور نیز اسی راوی سے مروی ہے کہ مجاہد ہی نے کہا "میں نے قرآن کو ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ کے روبرو
تین مرتبہ اس طرح پڑھا کہ اُس کی ہر ایک آیت پر ٹھیر کر اُس کے بابت دریافت کیا کرتا تھا کہ وہ کس بارہ میں نازل ہوئی
ہے اور کیونکر تھی؟"۔ اور خصیفؒ نے کہا ہے کہ اُن لوگوں میں سے مجاہد تفسیر کے نہایت اچھے جاننے والے تھے
اور ثوریؒ کہتے ہیں "اگر تم کو مجاہد سے تفسیر کی روایت ملے تو وہ تمہارے لئے بہت کافی ہے"۔ ابن تیمیہ
نے کہا ہے اور اسی سبب سے مجاہد کی تفسیر پر شافعیؒ اور بخاری رہ وغیرہ اہل علم اعتماد کرتے ہیں"۔ مَیں کہتا
ہوں۔ اور فریابی نے اپنی تفسیر میں بیشتر اقوال مجاہد ہی سے وارد کئے ہیں۔ اور فریابی جسقدر اقوال ابن عباس
یا کسی دوسرے صحابی اور تابعی کے لایا ہے وہ بہت ہی تھوڑے ہیں۔ اور منجملہ اُن تابعین کے جن کی تفسیر قابل اعتماد
ہے سعید بن جُبیرؒ بھی ہیں۔ سفیان ثوریؒ نے کہا ہے "تم تفسیر کو چار شخصوں سے اخذ کرو سعید بن جبیرؒ سے
مُجاہدؒ سے عکرمہؒ سے۔ اور ضحاکؒ سے۔ اور قتادہؒ نے کہا ہے "تابعین میں سے چار شخص بہت بڑے عالم
ہیں۔ عطاء بن ابی رباح اُن میں مناسک کے بہت بڑے عالم تھے۔ سعید بن جبیرؒ اُن میں تفسیر کے نہایت زبردست
عالم تھے۔ عکرمہ اُن میں علم سیر کے اعلے درجہ کے جاننے والے تھے۔ اور حسنؒ اُن میں حلال اور حرام کا بہت عمدہ
علم رکھتے تھے۔ اور منجملہ اُن لوگوں کے عکرمہؒ۔ ابن عباسؓ کے مولے ہیں۔ شعبیؒ نے کہا ہے "عکرمہ سے
بڑھ کر کتاب اللہ کا عالم کوئی باقی نہیں رہا۔ اور سماک بن حربؒ نے کہا ہے "میں نے سُنا ہے کہ عکرمہ کہتے
تھے بے شک میں نے اُس چیز کی تفسیر کر دی ہے جو کہ دو لوحوں کے مابین ہے۔ یعنی قرآن (مصحف حمید) کی

اور عکرمہ ہی نے بیان کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰے عنہ میرے پیر میں بیڑی ڈال دیتے۔ اور مجھ کو قرآن اور سُنن (احادیث) کی تعلیم دیا کرتے تھے،،۔ اور ابن ابی حاتم نے سماک سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا۔ عکرمہ نے فرمایا ''میں قرآن کریم کے بارہ میں جس چیز کو بھی تم سے بیان کروں وہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰے عنہ ہی سے مجھ کو پہنچی ہے،،۔ اور تابعین کے مُفسر بزرگوں میں سے حسن بصری۔ عطاء بن ابی رباح۔ عطاء بن ابی سلمۃ الخراسانی محمد بن کعب القرظی۔ ابوالعالیہ۔ ضحاک بن مزاحم۔ عطیۃ العوفی۔ قتادہ۔ زید بن اسلم۔ مُرۃ الہمدانی۔ اور ابومالک ہیں۔ اور اِن کے بعد حسب ذیل بزرگواروں کا مرتبہ ہے:۔ ربیع بن انس۔ اور عبدالرحمن بن زید بن اسلم دوسرے لوگوں میں سے۔ پس یہ لوگ جن کے نام اوپر درج ہوئے قدمائے مُفسرین ہیں اور اِن کے بیشتر اقوال اس قسم کے ہیں کہ اُنہوں نے اُن اقوال کو صحابہ رضی اللہ تعالٰے عنہم سے سُنا اور پایا ہے۔ پھر اس طبقہ کے بعد ایسی تفسیریں تالیف (مرتب) ہوئیں جو کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰے عنہم اور تابعین دونوں گروہوں کے اقوال کی جامع ہیں جیسے سُفیان بن عیینہ۔ وکیع بن الجراح۔ شعبۃ بن الحجاج۔ یزید بن ہارون۔ عبدالرزاق۔ آدم بن ابی ایاس۔ اسحٰق بن راہویہ۔ روح بن عبادہ۔ عبد بن حمید۔ سعید۔ ابی بکر بن ابی شیبہ۔ اور بہت سے دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔ اور اس گروہ کے بعد ابن جریر الطبری کا نمبر ہے اور اُس کی کتاب تمام تفسیروں میں بزرگ تر اور سب سے معظم ہے۔ پھر ابن ابی حاتم ابن ماجہ۔ حاکم۔ ابن مردویہ۔ ابوالشیخ ابن حبان اور ابن المنذر مع چند دیگر لوگوں کے ہیں۔ اور اِن سب صاحبوں کی تفسیریں صحابہ رضی اللہ تعالٰے عنہم۔ تابعین۔ اور تبع تابعین ہی کیطرف مسند ہیں اور اِن تفسیروں میں اس بات کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے مگر ابن جریر کی تفسیر کہ وہ توجیہ اقوال۔ اور بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے۔ اور اعراب اور استنباط سے بھی بحث کرتا ہے لہذا وہ دوسروں پر اس امر کے لحاظ سے فوقیت رکھتا ہے:۔

اور اِس کے بعد والے زمانوں میں بہت لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تالیف کیں اور اُنہوں نے اسنادوں کو مختصر بناڈالا۔ اور اقوال کو پے در پے نقل کیا۔ لہذا اُسی وقت سے خرابیاں داخل ہوگئیں اور صحیح قول غیر صحیح اقوال کے ساتھ ملتبس ہوکر رہ گیا۔ ازاں بعد ہر وہ شخص جو نسخ (نقل کتابت) کرتا تھا اور اُس کا کوئی قول ہوتا تو وہ اُسے بھی وارد کر دیتا۔ اور جس شخص کے خیال میں کوئی بات گزرتی وہ اُسی پر اعتماد کر لیا کرتا۔ پھر جو لوگ اُس کے بعد آتے وہ ان باتوں کو اگلے شخص سے یہ گمان کر کے نقل کر لیا کرتے کہ اس قول کی کوئی اصل ہوگی۔ یا ہے۔ اور سلف صالحین یا ایسے لوگوں سے وارد شدہ اقوال کو قید تحریر میں لانے کیطرف کچھ بھی التفات نہیں کرتے تھے جن کی جانب تفسیر کے بارہ میں رجوع کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جنہوں نے قولہ تعالٰے ''غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ،، کے بارہ میں دس اقوال کے قریب نقل کئے ہیں حالانکہ اس کی تفسیر یہود اور نصارٰی کے ساتھ حضرت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور تمام صحابہ رضی اللہ تعالٰے عنہم۔ تابعین۔ اور تبع تابعین سے وارد ہوئی ہے۔ اور یہ یہانتک صحیح روایت ہے کہ ابن ابی حاتم نے اس کے بارہ میں کہا ہے ''مجھ کو اس تفسیر میں مُفسرین کے مابین کسی اختلاف کا علم ہی نہیں،،۔

اور بعد ازیں ایسے لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تصنیف کیں جو کہ خاص خاص علوم میں اعلےٰ دستگاہ رکھنے والے تھے۔ پس اُن میں سے ہر ایک مصنف اپنی تصنیف کردہ تفسیر میں صرف اسی فن پر اقتصار کر لیتا تھا جو کہ اُس پر غالب ہوتا۔ لہٰذا تم دیکھو گے کہ نحوی کو اعراب اور اُس کے بارہ میں محتمل وجہوں کی کثرت سے لانے کے سوا اور علم نحو کے قواعد، مسائل، فروع۔ اور اختلافات بیان کرنے کے علاوہ اور کوئی فکر ہی نہیں ہوئی جیسے کہ زجاج۔ اور واحدی نے کتاب بسیط میں اور ابی حیانؒ نے کتاب **البحر والنہر** میں کیا ہے۔ اور اخباری (مورخ) کا اس کے سوا اور کوئی شغل نہیں کہ وہ قصوں کی بھرمار کرے اور گزشتہ لوگوں کی خبریں درج کرے عام اس سے کہ وہ قصص اور خبریں صحیح ہوں یا باطل۔ جیسے کہ **ثعلبیؒ** نے کیا ہے۔ اور فقیہ مفسر قریب قریب تمام علم فقہ کو باب طہارت سے لے کر باب اُمہات اولاد تفسیر میں بھر دیتا ہے اور بسا اوقات اُن فقہی مسائل کی دلیلیں قائم کرنے پر اُتر آتا ہے جن کو آیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اسی کے ساتھ اپنے مخالف لوگوں کی دلیلوں کا جواب بھی دیتا جاتا ہے۔ جس طرح **قرطبیؒ** نے کیا ہے۔ اور علوم عقلیہ کے عالم خصوصاً امام **فخر الدینؒ** نے تو اپنی تفسیر کو حکماء اور فلاسفہ کے اقوال اور اُنہی کی مشابہ باتوں سے بھر دیا ہے اور ایک چیز کو بیان کرتے کرتے دوسری چیز میں جا نکلے ہیں جس کی وجہ سے اُن کی تفسیر کا مطالعہ کرنے والے پر مورد کو مورد کے آیت سے مطابق نہ پانیکے سبب سے سخت حیرت طاری ہو جاتی ہے۔ ابو حیان نے اپنی کتاب **البحر** میں کہا ہے "امام رازی نے اپنی تفسیر میں بہت سی اس طرح کی زائد اور لمبی چوڑی باتیں جمع کر دی ہیں جن کی علم تفسیر میں کوئی حاجت ہی نہیں پڑتی اور اس لئے بعض علماء نے اُن کی تصنیف (تفسیر) کی بنسبت یہ کہا ہے کہ اُس میں اور سب چیزیں ہیں مگر تفسیر نہیں ہے۔

اور بدعتی کا اس کے سوا اور کوئی قصد نہیں ہوتا کہ وہ آیتوں کی تحریف کر کے اُنہیں اپنے فاسد مذہب پر چسپاں بنا لے یوں کہ جہاں اُس کو دور سے بھی کسی چھپیل شکار کی جھلک نظر پڑی اور اُس نے اُسکا شکار کر لیا۔ یا ذرا بھی کسی جگہ قدم ٹیکنے کا سہارا پایا اور جھٹ اُدھر ہی دوڑ گیا۔ **بلقینی** نے کہا ہے کہ میں نے تفسیر **کشاف** میں جستجو کرنے سے قولہ تعالےٰ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ، کی تفسیر میں اعتزال کی صاف علامت پائی ہے کیونکہ بھلا جنت میں داخل ہونے سے بڑھ کر اور کیا کامیابی ہو سکتی ہے جس کے ذریعہ سے مفسر نے عدم رویت کیطرف اشارہ کیا ہے اور ملحد کے کفر اور الحاد کا تو کیا پوچھنا ہے وہ اللہ تعالےٰ کی آیتوں میں ایسا کفر بکتا ہے کہ توبہ بھلی اور خداوند کریم پر ایسے بہتان باندھتا ہے جن کو اُس نے کبھی فرمایا ہی نہیں جیسے کہ کسی ملحد اور بے دین نے قولہ تعالےٰ "اِنْ هِيَ اِلَّا فِتْنَتُكَ" کے بارہ میں (معاذ اللہ) یہ جھک مارا ہے کہ بندوں کے لئے اُن کے پروردگار سے بڑھ کر نقصان رساں کوئی نہیں۔ یا موسیٰؑ سے جن ساحروں کا مقابلہ ہوا تھا اُن کے بارہ میں جو اُس کے زبان سے کفر نکلا ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے۔ اور رافضیوں نے بھی قولہ تعالےٰ "یَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً" کے بارہ میں کچھ ایسا ہی ہذیان بکا ہے۔ اور ایسے ہی لوگوں پر وہ روایت محمول کیجاتی ہے جس کو **ابو یعلیٰؒ** وغیرہ نے حذیفہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک میری امت میں ایک گروہ ایسا ہوگا جو قرآن کی قرات اس طرح کریگا جیسے کہ سڑی ہوئی اور

بیکار کھجوروں کو کھجوروں کے خوشوں سے الگ جھاڑ دیا جاتا ہے اور وہ گروہ قرآن کی تاویل اس کی اصل تاویل سے جدا کر
کرینگا۔ پس اگر تم یہ کہو کہ پھر کونسی تفسیر ایسی ہے جس کی جانب تم ہدایت کرتے ہو اور اسپر اعتماد کرنے کا حکم دیتے ہو؟
تو میں کہونگا کہ وہ مستند تفسیر امام ابی جعفر بن جریر طبری رح کی تالیف ہے جسپر تمام قابل اعتبار علماء نے اتفاق
رائے کر لیا ہے کہ فن تفسیر میں کوئی کتاب اس کی مثل ترتیب نہیں پائی ہے۔ نووی نے اپنی کتاب تہذیب میں
کہا ہے "ابن جریر رح کی کتاب تفسیر میں اس طرح کی ہے کہ کسی نے اس کی مثل کتاب تصنیف ہی نہیں کی"۔ اور
میں نے بھی ایک ایسی تفسیر تالیف کرنا شروع کیا ہے جو تمام ایسے ضروری منقول تفسیروں اور اقوال۔ استنباطوں
اشاروں۔ اعرابوں۔ لغتوں۔ بلاغت کے نکتوں۔ اور بدیع کی خوبیوں وغیرہ امور کی جامع ہے جن کی حاجت فن تفسیر
میں پڑتی ہے اور وہ کتاب ایسی ہوگی کہ اس کے ہوتے ہوئے پھر کسی اور کتاب تفسیر کی حاجت ہی باقی نہ رہ جائیگی
میں نے اس تفسیر کا نام **مجمع البحرین و مطلع البدرین** رکھا ہے اور اسی کتاب کا اس کتاب **اتقان** کو مقدمہ بنایا
ہے۔ میں خدائے پاک سے سوال کرتا ہوں کہ وہ کتاب مذکور کے مکمل کر سکنے پر میری مدد کرے بحق محمد صلے اللہ علیہ وسلم
و آل محمد (صلعم)۔ اور چونکہ اس وقت میں نے وہ بات ظاہر کردی جو کہ اس کتاب کی تالیف سے میرا خاص ارادہ ہے
اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اب اس کا خاتمہ ان روایتوں کے تمام و کمال بیان کر دینے کے ساتھ کروں
جو کہ اسباب نزول کے علاوہ محض تفسیر کے متعلق وارد ہوئی ہیں اور ان کے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم تک مرفوع
ہونے کی تصریح بھی کردی گئی ہے۔ تاکہ ناظرین ان سے استفادہ کر سکیں کیونکہ وہ روایتیں واقعی ضروری اور اہم
چیزیں ہیں +

الفاتحة: احمد رح نے اور ترمذی رح نے حسن قرار دے کر۔ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں عدی بن حبان رض
سے روایت کی ہے اس نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بے شک اَلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" یہودی
لوگ ہیں۔ اور "اَلضَّالِّيْنَ" نصاریٰ ہیں"۔ اور ابن مردویہ نے بوسطہ ابی ذر رضی اللہ تعالے عنہ کے روایت کی
ہے کہ میں نے نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا "مَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" کون لوگ ہیں؟ تو آپ نے فرمایا "یہود"
اور میں نے کہا "اَلضَّالِّيْنَ" یعنی یہ کون ہیں تو حضور انور نے ارشاد کیا "نصاریٰ" +

البقرة: ابن مردویہ رح نے اپنے مستدرک میں صحیح قرار دے کر بطریق ابی نضرة۔ ابی سعید الخدری رضی
اللہ تعالے عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بیان کیا ہے کہ آپ نے قولہ تعالے "وَلَهُمْ فِيهَا
اَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ" کی تفسیر میں ارشاد کیا "وہ بیویاں حیض۔ پاخانہ۔ ناک کے میل۔ اور تھوک سے پاک ہونگی"۔ ابن کثیر
نے اپنی تفسیر میں اس روایت کی بابت کہا ہے کہ اس کے اسناد میں ربعی واقع ہوا ہے جس کی نسبت ابن حبان
کا قول ہے کہ اس کے ذریعہ سے حجت لانا جائز نہیں ہوتا۔ اور حاکم رح نے جو اس کو صحیح قرار دیا ہے تو حاکم کے اسی
قول کو ماننے میں تامل ہے"۔ اور پھر میں نے ابن کثیر رح کی تاریخ میں دیکھا تو اس نے کہا ہے کہ "یہ حدیث حسن ہے"

له إن في أمتي قوما يقرؤن القرآن ينثرونه نثر الدقل نثرا ويتأولونه على غير تأويله ١٢

اور ابن جریرؒ نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس کے رجال ثقاوت ہیں عمرو بن قیس الملائیؒ سے بواسطہ ایک ملک شام کے رہنے والے شخص کے جو بنی اُمیہ کے خاندان کا فرد تھا اور ابن جریرؒ نے اُس کی بہت اچھی ثنا و صفت کی ہے یہ روایت کی ہے کہ اُس شخص نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ "عدل" کیا چیز ہے تو سرورِ کائنات صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔: عدل فدیہ ہے :۔ یہ روایت مُرسل جید ہے اس کی تعضید ابن عباسؓ سے ایک موقوفاً متصل اسناد بھی کرتا ہے۔ اور شیخین نے بروایت ابی ہریرہ رضی اللہ تعالے عنہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم روایت کی ہے کہ حضور (صلے اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا "بنی اسرائیل کو حکم دیا گیا تھا کہ "اُدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُولُوا حِطَّةٌ" پس وہ دروازہ میں چوتڑوں کے بل گھسیٹ کر چلتے ہوئے داخل ہوئے اور انہوں نے (حطۃ کہنے کے بجائے) حَبَّةٌ فِي شَعْرَةٍ کہا۔ اسی میں قولہ تعالے "قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ" کی تفسیر ہے"۔ اور ترمذیؒ وغیرہ نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابی سعید خدری رضی اللہ تعالے عنہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "ویل ایک ندی ہے جہنم میں جس کے اندر کافر اُس کی تہ تک پہنچنے کے قبل چالیس سال نیچے ہی جاتا رہے گا"۔ (یعنی وہ ندی اسقدر عمیق ہے کہ جب کافر کو اُس میں ڈالا جائے گا تو اُس کے سطح سے تہ تک پہنچنے میں چالیس سال کا عرصہ صرف ہوگا۔ اور احمدؒ نے اسی سند کے ساتھ ابی سعید رضی اللہ تعالے عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضور انور نے فرمایا "قرآن کا ہر ایک حرف جسمیں قنوت کا ذکر ہو وہی طاعت ہے"۔ اور خطیب نے ایک روایت میں ایسی سند کے ساتھ جس میں چند مجہول راوی ہیں عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالے "يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ" کے بارہ میں یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا وہ لوگ قرآن کا ایسا اتباع کرتے ہیں جیسا کہ اُس کی اتباع کا حق ہے"۔ اور ابن مردویہؒ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالے "لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" کے بارہ میں فرمایا "لَا طَاعَةَ إِلَّا فِي الْمَعْرُوفِ" یعنی صرف نیک اور جائز باتوں ہی میں حاکم کی اطاعت فرض ہے نہ کہ بُری باتوں میں بھی۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ہے جس کو ابن ابی حاتمؒ نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے موقوفاً روایت کیا ہے بدیں الفاظ کہ تجھ پر کسی ظالم کی اطاعت نافرمانی الٰہی کے بارہ میں ہرگز واجب نہیں ہے"۔ اور احمد، ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دیکر ابی سعید خدری رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالے "وَجَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا" کے بارہ میں فرمایا "عدلاً" یعنی میانہ رو۔ اور شیخین وغیرہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قیامت کے روز نوح بلائے جائیں گے اور اُن سے سوال ہوگا کہ آیا تم نے رسالت کی تبلیغ کر دی تھی؟ نوح علیہ السلام کہیں گے۔ ہاں میں نے اپنا فرض ادا کر دیا تھا۔ پھر جناب باری میں اُن کی قوم کی طلبی ہوگی اور اُس سے دریافت کیا جائے گا کہ آیا تم کو ہمارا پیغام پہنچا تھا؟" وہ لوگ کہیں گے ہمارے پاس کوئی ڈرانے والا ہی نہیں آیا اور نہ کوئی دوسرا (ہادی)"۔ قوم نوحؑ کا یہ جواب سن کر اللہ پاک نوحؑ سے فرمائیگا کہ تم اپنے گواہ لاؤ

اور نوح ؑ عرض کریں گے کہ میرے گواہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم اور اُن کی اُمت ہے۔ کہا رسول صلے اللہ علیہ وسلم نے
اور وَسَط عدل کے معنی میں ہے۔ پس تم لوگ بلائے جاؤ گے اور تم نوح ؑ کے تبلیغ رسالت کی گواہی دو گے۔ اور
نوح ؑ تم پر گواہی دیں گے"۔ اس روایت میں رسول صلے اللہ علیہ وسلم کا قول "وَالْوَسَطُ الْعَدْلُ" مرفوع غیر مدرج
ہے۔ ابن حجرؒ نے شرح بخاری میں اس بات پر متنبہ کیا ہے۔ اور ابو الشیخ نے اور دیلمی نے مُسند الفردوس
میں جویبر کے طریق پر بواسطہ ضحاک۔ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم نے قولہ تعالے "فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ" کی تفسیر میں فرمایا۔ اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ اے میرے بندو تم میری
عبادت کے ساتھ مجھے یاد کرو۔ میں اپنی مغفرت کے ساتھ تمہیں یاد کرونگا"۔ اور طبرانیؒ نے ابی امامہؓ سے روایت
کی ہے اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا تعلین کا اگلا تسمہ جو انگلیوں کے مابین رہتا ہے ٹوٹ گیا۔ تو
آپ نے "إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" پڑھا صحابہ رضی اللہ تعالے عنہم آپ کو اس امر کے باعث اِسترجاع فرماتے
سن کر کہنے لگے یا رسول اللہ! کیا یہ بھی کوئی مصیبت ہے؟" حضور انور نے ارشاد کیا "مومن کو جو کوئی ناپسندیدہ بات
پیش آئے وہی مصیبت ہے"۔ اس حدیث کے بکثرت شواہد ہیں۔ اور ابن ماجہ اور ابن ابی حاتمؒ نے براء ابن
عازب رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "ہم لوگ ایک جنازہ میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم کے ساتھ تھے اُسوقت آپ نے فرمایا "کافر کے دونوں آنکھوں کے مابین ایسی چوٹ لگائی جاتی ہے کہ اُس
ضرب کی آواز ثقلین (یعنی جن اور انس) کے سوا ہر ایک چوپایہ سُن لیتا ہے اور جو چوپایہ اُس آواز کو سنتا ہے وہی اُس
کافر پر لعنت کرتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالے "وَيَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُونَ" کا یعنی چوپائے اُنپر لعنت کرتے ہیں
اور طبرانیؒ نے ابی اُمامہؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قولہ تعالے "فِي
الْحَجِّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ" یہ شوال۔ ذوالقعدہ۔ اور ذوالحج کے مہینے ہیں۔ اور طبرانیؒ نے ایک ایسی سند کے ساتھ
جس میں کوئی خرابی نہیں ہے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
نے قولہ تعالے "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ" کے معنی یوں بیان فرمائے: رَفَث۔ عورتوں کو جماع
کرنے کے ساتھ چھیڑنا۔ فُسُوق۔ بُرے کام کرنا۔ اور جِدَال۔ ایک شخص کا اپنے ساتھی سے لڑنا ہے"۔ ابوداؤد نے
عطاء سے روایت کی ہے کہ اُس سے۔ یمین (قسم) میں لغو کرنے کا مطلب دریافت کیا گیا تو اُس نے کہا "عائشہ
رضی اللہ تعالے عنہا نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لغو فی الیمین آدمی کا اپنے گھر میں یوں
کلام کرنا ہوتا ہے جیسے کہ لَا وَاللّٰهِ۔ اور بَلٰى وَاللّٰهِ"۔ بخاری نے اس حدیث کی روایت بی بی عائشہ رضی اللہ
تعالے عنہا پر موقوف کر کے کی ہے۔ اور احمدؒ وغیرہ نے ابی رزین الاسدی سے روایت کی ہے اُس نے
کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کسی شخص نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ صلعم! اللہ پاک تو فرماتا ہے اَلطَّلَاقُ
مَرَّتَانِ (طلاق دو ہی مرتبہ ہے) پھر یہ تیسرا (طلاق) کہاں (مذکور) ہے؟" حضور انور نے فرمایا۔ "قولہ تعالے
تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ" تیسرا طلاق ہے"۔ اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے

کہ انہوں نے کہا ایک شخص نے رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! خدا تعالیٰ نے طلاق کو دو ہی مرتبہ ذکر کیا ہے۔ اور تیسرا طلاق کہاں ہے؟ آپ نے ارشاد کیا، تیسرا طلاق ہے "اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ"۔ اور طبرانی نے ایک اس طرح کی سند کے ساتھ جس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ابی لہیعہ کے طریق پر عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ جَدِّهٖ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "اَلَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ" وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا اختیار ہے زوج (شوہر) ہے۔ اور ترمذی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ صَلٰوۃُ الْوُسْطٰی نماز عصر ہے۔ اور احمد اور ترمذی نے صحیح قرار دیکر سمرۃ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ صَلٰوۃُ الْوُسْطٰی، نماز عصر ہے۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اَلصَّلٰوۃُ الْوُسْطٰی صَلٰوۃُ الْعَصْرِ"۔ اور نیز اسی راوی نے ابی مالک الاشعری رضی سے بھی بالکل ایسی ہی روایت کی ہے۔ اور اس کے دوسرے طرق اور شواہد بھی ہیں۔ اور طبرانی نے علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اَلسَّکِیْنَۃُ" ہوائے تند، یا چاروں طرف سے چلنے والی ہوا ہے"۔ اور ابن مردویہ نے جویبر کے طریق پر بواسطہ ضحاک۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے قولہ تعالیٰ "یُؤْتِی الْحِکْمَۃَ مَنْ یَّشَآءُ" کے بارہ میں مرفوعاً روایت کی ہے کہ کہا "قرآن"۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ رسول پاک کی قرآن کہنے سے یہ مراد ہے کہ خدا تعالیٰ جس کو چاہتا ہے اُسی کو تفسیر قرآن کا ملکہ عطا فرماتا ہے ورنہ قراءت قرآن تو نیک و بد سبھی طرح کے لوگ کرتے ہیں ÷

آل عمران: احمد وغیرہ نے بواسطہ ابی امامہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ" کی تفسیر میں فرمایا وہ لوگ جو متشابہ قرآن کی پیروی کرتے ہیں، خوارج ہیں"۔ اور قولہ تعالیٰ "یَوْمَ تَبْیَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ" کی تفسیر میں ارشاد کیا کہ "وہ لوگ خوارج ہیں"۔ اور طبرانی وغیرہ نے ابی الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے رَاسِخِیْنَ فِی الْعِلْمِ کی نسبت دریافت کیا گیا کہ ان کی کیا شناخت ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا، وہ شخص جس کی قسم پوری اُتری۔ اُس کی زبان سچی ہوئی۔ اس کا قلب استقامت پر رہا۔ اور اُس کا پیٹ اور اُس کی شرمگاہ پاک دامنی پائی گئی۔ پس ایسا شخص راسخین فی العلم میں سے ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دیکر انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "وَالْقَنَاطِیْرِ الْمُقَنْطَرَۃِ" کے نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا، "قنطارہ ہزار اوقیہ (وزن) کو کہتے ہیں"۔ اور احمد اور ابن ماجہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "قنطار بارہ ہزار اوقیہ (وزن) کا نام ہے"۔ اور طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس رضی سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ

علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا" کی تفسیر میں یوں ارشاد کیا "جو لوگ کہ آسمانوں میں ہیں وہ تو ملائکہ ہیں۔ اور زمین والے لوگوں میں سے وہ لوگ ہیں جو کہ دینِ اسلام ہی پر یعنی مسلمانوں کے یہاں پیدا ہوئے۔ اور چار و ناچار اسلام لانے والے وہ اسیرانِ جنگ ہیں جو کہ دنیا کی دوسری قوموں میں سے بستہ طوق و زنجیر ہو کر جنت کی طرف کشاں کشاں لائے جاتے ہیں بحالیکہ وہ پہلے اس بات کو برا مانتے ہیں"۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالےٰ "مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" کی نسبت سوال کیا گیا کہ "سبیل" سے کیا مراد ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا "سامانِ توشہ، سفر اور سواری"۔ اور ترمذی نے اسی کے مانند حسن قرار دے کر ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ اور عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں نفیع سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ"۔ اس آیت کو سُن کر ایک آدمی قبیلۂ ہذیل کا اُٹھ کھڑا ہوا اور اُس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! جو شخص اس (حج) کو ترک کر دے گا تو وہ کافر ہو جائے گا؟"۔ آپ نے فرمایا "جو شخص حج کو ترک کریگا وہ خدا کے عذاب سے نہ ڈریگا اور اُس کے ثواب کی اُمید نہ رکھے گا"۔ نفیع تابعی ہے اور حدیث کا اسناد مرسل ہے۔ اور اس حدیث کا شاہد ایک دوسری حدیث ہے جو کہ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ پر موقوف ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دیکر ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ" کی تفسیر میں فرمایا "اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالےٰ کی یوں اطاعت کیجائے کہ پھر اسکی نافرمانی نہ ہو اور اُس کو اس طرح یاد کیا جائے کہ پھر وہ دل سے نہ بھولے"۔ اور ابن مردویہ نے ابی جعفر الباقر سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ" کو پڑھ کر فرمایا۔ کہ خیر قرآن اور میری سنت کی پیروی ہے"۔ یہ حدیث معضل (پیچیدہ) ہے۔ اور دیلمی نے مسند الفردوس میں ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ" کی تفسیر میں فرمایا "اہل سُنت کے منھ سفید چمکدار ہوں گے اور بدعتی لوگوں کے چہرے سیاہ ہوں گے"۔ اور طبرانی اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "مُسَوِّمِيْنَ" کے بارہ میں فرمایا "نشان کردہ شدہ اور معرکۂ بدر کے دن ملائکہ کا نشان سیاہ عمامے تھے۔ اور معرکۂ اُحد کے دن سُرخ عمامے"۔ اور بخاری نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس شخص کو اللہ پاک نے کچھ مال دیا پھر اُس نے اپنے مال کی زکوٰۃ نہیں ادا کی تو وہ مال اُس شخص کے واسطے ایک سخت زہریلے سیاہ سانپ کی شکل میں جس کے دو سیاہ طوق (علامتِ زہر) ہوں گے قیامت کے دن اُس کی گردن میں لپیٹ دیا جائیگا اور یہ سانپ اُس شخص کے دونوں

کلوں کو پکڑ کر کہے گا۔ میں تیرا مال ہوں۔ میں تیرا خزانہ ہوں۔ پھر اس کے بعد حضور انور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی "وَلَا یَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ یَبْخَلُوْنَ بِمَآ اٰتٰھُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ۔ الآیہ"۔

النساء: ابن ابی حاتمؒ نے اور ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں بی بی عائشہ رضی اللہ تعالے عنہا سے روایت کی ہے۔ کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالے "ذٰلِکَ اَدْنٰٓی اَلَّا تَعُوْلُوْا" کے بارہ میں فرمایا۔ یہ کہ نہ ظلم کرو"۔ ابن ابی حاتمؒ نے کہا ہے کہ اُبَیؓ رضی اللہ تعالے عنہ نے کہا، یہ حدیث غلط ہے اور صحیح یہ ہے کہ عائشہ رضی اللہ تعالے عنہا سے موقوف روایت آئی ہے۔ اور طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا عمر رضی اللہ تعالے عنہ کے روبرو آیت کریمہ "کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُھُمْ بَدَّلْنٰھُمْ جُلُوْدًا غَیْرَھَا" پڑھی گئی۔ اس کو سُن کر معاذ رضی اللہ تعالے عنہ نے کہا "میں اس کی تفسیر جانتا ہوں جو یہ ہے کہ "وہ کھالیں (یعنی اہل دوزخ کی) ایک ساعت میں سو مرتبہ تبدیل ہوں گی"۔ عمر رضی اللہ تعالے عنہ نے فرمایا "میں نے بھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے یونہی سُنا ہے"۔ اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالے "وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُہٗ جَھَنَّمُ" کے بارہ میں فرمایا "اِنْ جَازَاہُ" یعنی اگر اللہ پاک اُس کو قاتل کو یہ جزا دے"۔ اور طبرانی وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالے "فَیُوَفِّیْھِمْ اُجُوْرَھُمْ وَیَزِیْدُھُمْ مِّنْ فَضْلِہٖ" کے بارہ میں فرمایا "اُن لوگوں کی شفاعت جن کا دوزخ میں ڈالا جانا واجب ہوا ہے اور جنہوں نے اُن نیکوکار اجر پانے والے لوگوں کے ساتھ دنیا میں نیک سلوک کیا تھا یعنی اپنا اجر پالینے سے زائد دوسرے ایسے لوگوں کی شفاعت کا بھی مرتبہ اُن کو ملے گا۔ اور ابو داؤد نے مراسیل (مرسل حدیثوں کے ذیل) میں ابی سلمہ بن عبدالرحمٰنؓ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "ایک شخص رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ سوال کرنے آیا اور اُس نے آنحضرتؐ سے "کَلٰلَۃ" کی بابت دریافت کیا تو حضور پرنورؐ نے فرمایا "کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو کہ موسم گرما میں نازل کی گئی ہے "یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَۃِ" پس جو شخص کوئی بیٹا بیٹی چھوڑے اور نہ ماں باپ تو اُس کے وارث کلالۃ ہوں گے"۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ اور ابو الشیخ نے کتاب الفرائض میں براء رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کلالہ کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "ماسوا بیٹے اور باپ کے" یعنی فرزند اور باپ کے سوا باقی ورثا کلالہ کہلاتے ہیں۔

المائدہ: ابن ابی حاتم نے ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بنو اسرائیل کا یہ حال تھا کہ جب اُن میں سے کسی ایک شخص کے پاس کوئی خادم۔ یا سواری کا چوپایا کوئی عورت ہوتی۔ تو وہ ملک (بادشاہ) لکھا جاتا تھا"۔ اس حدیث کا ایک اور شاہد ابن جریرؒ کے پاس زید بن اسلم کی مرسل روایت سے ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دیکر عیاض الاشعری رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے

کہ اُنہوں نے کہا جس وقت قولہ ,,فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهُ،، کا نزول ہُوا اس وقت رسالتمآب صلے اللہ علیہ وسلم نے ابی موسیٰ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے فرمایا ,,وہ لوگ اس کی قوم ہیں،،۔ اور طبرانی نے بی بی عائیشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ ,,اَوْ كِسْوَتُهُمْ،، کے بارہ میں فرمایا ,,ایک عباء ہوگی ہر ایک مکین (جنت) کے لئے،،۔ اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابی اُمیہ سُفیانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ,,میں ابی ثعلبۃ الخشنی کے پاس گیا اور میں نے اُس سے کہا ,,تم اس آیت میں کیا کروگے؟،، اُس نے کہا ,,کونسی آیت؟،، میں نے کہا ,,قولہ تعالےٰ ,,يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ،،۔ اُس نے جواب دیا ,,واللہ حق یہ ہے کہ میں نے اس آیت کو ایک نہایت باخبر شخص سے دریافت کیا ہے۔ میں نے اس کی بابت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا تو حضور انور نے فرمایا ,,بلکہ تم ایک دوسرے کو نیک باتوں کا حکم دو اور بُری باتوں سے منع کرو یہانتک کہ جب دیکھو کہ حرص اور ہوائے نفسانی کی پیروی کیجاتی ہے اور دین کے مقابلہ میں دنیا کو اچھا اور قابل قدر خیال کیا جاتا ہے۔ اور ہر ایک صاحب رائے اپنی ہی رائے کو پسند کر کے اُس پر نازاں ہوتا ہے تو ایسے وقت میں تم پر لازم ہے کہ خاص اپنی ذات کو سنبھالو اور عوام کو اُن کے راستہ پر چھوڑ دو،،۔ اور احمد اور طبرانی وغیرہ نے ابی عامر الاشعری سے روایت کی ہے اس نے کہا ,,میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے آیت کریمہ ,,لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ،، کی نسبت سوال کیا کہ اس سے کیا مراد ہے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا ,,تم کو کافروں کی گمراہی اُسوقت تک کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی جب تک کہ تم خود ہدایت پر قائم ہو،،۔

الانعام: ابن مردویہ۔ اور ابوالشیخ نے نہشل کے طریق پر بواسطہ ضحاک۔ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ,,رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ,,ہر ایک آدمی کے ساتھ ایک فرشتہ ہوتا ہی جس وقت وہ انسان سوجاتا ہے تو وہ فرشتہ اُس کی جان لے لیا کرتا ہے پھر اگر اللہ پاک اُس بندہ کی روح قبض کر لینے کا حکم دیتا ہے تو وہ فرشتہ اُسے قبض کر لیتا ہے ورنہ اس کی جان اُس کے قالب میں پھر دیتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالےٰ ,,يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ،، کا نہشل سخت جھوٹا ہے۔ اور احمد اور شیخین وغیرہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ,,جس وقت آیۂ کریمہ ,,اَلَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ،، نازل ہوئی تو یہ بات لوگوں پر سخت شاق گزری اور اُنہوں نے کہا ,,یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم! ہم میں سے کون آدمی ایسا ہے جو اپنے نفس پر ظلم نہیں کرتا؟ (یعنی گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا) رسالتمآب صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ,,یہ وہ بات نہیں جس کو تم مراد لیتے ہو۔ کیا تم نے بندہ صالح کا قول نہیں سُنا ہے کہ ,,إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ،، جز این نیست کہ یہ شرک ہے،،۔ اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابی سعید خدری رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور انور صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ ,,لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ،، کے بارہ میں فرمایا ,,اگر تمام جن انس۔ شیاطین۔ اور ملائکہ جب سے وہ پیدا کئے گئے ہیں اُسوقت سے لے کر بالکل فنا ہونے کے زمانہ تک سب

کے سب جمع ہو جائیں اور ایک ہی صف میں صف بستہ ہوں تو بھی وہ ہر گز اللہ پاک کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔ اور فریابی وغیرہ نے عمرو بن مرۃ کے طریق پر ابی جعفرؓ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے آیۃ کریمہ "فَمَن يُرِدِ اللّٰهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ" کی بابت سوال کیا گیا کہ اللہ پاک اسکا سینہ کس طرح کھول دیتا ہے؟ تو جناب رسالتمآب صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ایک نور اس کے سینہ میں چمکاتا ہے جس سے وہ کھل جاتا ہے اور وسیع بن جاتا ہے"۔ صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم نے عرض کی "پس کیا اس کی کوئی نشانی بھی جس سے ایسے شخص کو پہچانا جا سکے؟" آپ نے ارشاد فرمایا "ہاں اس کی نشانی ہے ہمیشگی کے گھر کی طرف پناہ لینا۔ دار الغرور سے دور بچنا۔ اور موت آنے سے قبل مرنے کے واسطے تیار رہنا"۔ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے بکثرت متصل اور مرسل شواہد ہیں جن کے سبب سے یہ صحت اور حسن ہونے کے درجہ تک ترقی پاتی ہے۔ اور ابن مردویہ اور نحاس نے اپنی کتاب ناسخ میں ابی سعید خدری رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" کے بارہ میں فرمایا "وہ چیز جو کہ خوشہ سے گر پڑے"۔ اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ سعید بن المسیب رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی مرسل حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" کے بارہ میں فرمایا کہ "جو شخص ناپ تول میں اپنے ہاتھ کو زیادہ کرتا ہے حالانکہ اللہ پاک ان باتوں کے بارہ میں اس کی پورے کرنے کی نیت کا درست ہونا بخوبی جانتا ہے تو اس سے مواخذہ نہ ہوگا۔ اور وُسْعَهَا کی یہی تاویل ہے"۔ اور احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا" کے بارہ میں فرمایا "آفتاب کے مغرب کی سمت سے نکلنے کا دن"۔ اس روایت کے بکثرت طرق صحیحین وغیرہ میں ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ اور دیگر راویوں کی حدیث سے آئے ہیں۔ اور طبرانی وغیرہ نے سند جید کے ساتھ عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بی بی عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا سے فرمایا "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا" وہ لوگ ہیں جو کہ بدعتی اور نفس پرست ہیں"۔ اور طبرانی نے سند صحیح کے ساتھ ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا" وہ لوگ ہیں جو کہ اس امت میں بدعت پھیلانے والے اور خود غرض ہوں گے"۔

الاعراف: ابن مردویہ وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ" کے بارہ میں فرمایا "تم جوتے پہنے ہوئے نماز پڑھو"۔ اس روایت کا ایک شاہد ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے ابی الشیخ کے پاس بھی ہے۔ اور احمد اور ابو داؤد اور حاکم وغیرہ نے براء ابن عازب رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے

کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسوقت کے بارہ میں ذکر کیا, جسوقت بندہ کافر کی روح قبض کی جاتی ہے۔ آپ نے فرمایا, فرشتے اُس روح کو قبض کر کے آسمان کیطرف لے جاتے ہیں۔ پس وہ فرشتوں کی کسی جماعت پر نہیں گزرتے مگر یہ کہ وہ جماعت ملائکہ کہتی ہے۔ یہ کیسی خبیث روح ہے؟ یہاں تک کہ قابض ارواح فرشتے اُس کو لئے ہوئے آسمان دنیا تک پہنچتے ہیں اور اُس کو کھلواتے ہیں مگر دروازہ آسمان اُس روح کے لئے نہیں کھولا جاتا۔ پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قرارت فرمائی ,,لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمَآءِ,, پھر اللہ پاک کہتا ہے,, اس کا اعمالنامہ سجین میں لکھو جو کہ سب سے نچلی زمین میں ہے,, پس کافر کی روح وہیں آسمان سے بُری طرح نیچے پٹک دی جاتی ہے,,۔ اور پھر آپ نے پڑھا,, وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَاَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ اَوْ تَهْوِيْ بِهِ الرِّيْحُ فِيْ مَكَانٍ سَحِيْقٍ,,۔ اور ابن مردویہ نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا,, رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کی نسبت سوال کیا گیا جس کی نیکیاں اور بُرائیاں برابر ہو جاتی ہیں۔ تو آپ نے ارشاد کیا,, وہی لوگ اعراف میں رہنے والے ہیں,,۔ اس حدیث کے اور بھی شواہد ہیں۔ اور طبرانی اور بیہقی نے اور سعید بن منصور وغیرہم نے عبدالرحمن المزنی سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا,, رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اصحابُ الاعراف کی نسبت سوال کیا گیا۔ تو آپ نے ارشاد فرمایا, وہ ایسے لوگ ہیں جو راہ خدا میں قتل ہوئے اپنے ماں باپ کی نافرمانی کے ساتھ۔ پس اُن کو جنت میں داخل ہونے سے اُن کے ماں باپ کی نافرمانی نے روک دیا اور راہ خدا میں قتل ہونے سے وہ دوزخ میں نہیں گئے,,۔ اس کا ایک شاہد ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ کی حدیث سے بیہقی کے نزدیک اور ابی سعیدؓ کی حدیث سے طبرانی کے پاس بھی ہے۔ اور بیہقی نے سند ضعیف کے ساتھ انس رضی اللہ تعالے عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ,, وہ لوگ قوم جن کے مؤمن ہیں,,۔ اور ابن جریرؒ نے عائشہ رضی اللہ تعالے عنہا سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا,, رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ طوفان موت ہے,,۔ اور احمد, ترمذی اور حاکم نے دونوں نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے پڑھا,, فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا,, فرمایا۔ یوں, اور اپنے انگوٹھے کے کنارہ سے داہنی اُنگلی کے پوروں پر اشارہ فرمایا, پھر پہاڑ دھنس گیا اور موسٰیؑ بیہوش ہو کر گر پڑے,,۔ اور ابو الشیخ نے اس حدیث کی روایت بدیں لفظ کی ہے کہ,, رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کانی اُنگلی سے اشارہ کیا۔ اور کہا۔ پس اللہ پاک نے اپنے نور سے پہاڑ کو پارہ پارہ کر دیا۔ اور ابو الشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر اُس کے باپ محمدؒ سے بواسطہ جعفر کے دادا یعنی محمد کے باپ کے, روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا, موسٰیؑ پر جو تختیاں نازل ہوئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرۃ کی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ذراع (ہاتھ) تھا۔ اور احمد, نسائی۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا,, اللہ پاک نے پشت آدمؑ سے عرفہ کے دن کلمہ بیجا کے ساتھ قول و قرار لے لیا تھا۔ پروردگار تعالےٰ نے آدمؑ کی صُلب سے اُن کی تمام ذریت کو جو اُس میں بصورت

رکھی تھی نکال کر آدمؑ کے سامنے پھیلا دیا اور پھر اُس نے یوں مخاطب ہو کر فرمایا "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ ذریت آدمؑ نے کہا "بے شک تو ہمارا رب ہے"۔ اور ابن جریرؒ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے بارہ میں فرمایا "اللہ پاک نے ذریت آدمؑ کو اُن کی پشت سے یوں پکڑ لیا جس طرح کنگھی سے سر کے بال پکڑ لئے جاتے ہیں۔ پھر اُن سے ارشاد کیا "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلٰى"، اور ملائکہ نے کہا "شَهِدْنَا" یعنی ہم اس اقرار کے گواہ ہوئے۔ اور احمدؒ اور ترمذی نے حسن بنا کر اور حاکم نے صحیح قرار دے کر سمرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس وقت حواءؑ کے لڑکا پیدا ہوا تو ابلیس نے اُن کے خواب میں آ کر انہیں بتایا کہ اس بچہ کا نام عبدالحارث رکھنا۔ اور حواءؑ کا بچہ زندہ نہیں رہا کرتا تھا اسواسطے ابلیس نے اُن کو بتایا کہ یہ نام رکھو گی تو لڑکا زندہ رہے گا۔ لہذا حواءؑ نے اس بچہ کا عبدالحارث ہی نام رکھا اور وہ زندہ رہا۔ پس یہ بات شیطان کی بتائی ہوئی تھی اور اُس کا حکم تھا اور ابن ابی حاتم نے اور ابو الشیخ نے شعبی سے روایت کی ہے اُس نے کہا جس وقت اللہ پاک نے "خُذِ الْعَفْوَ" الآیہ نازل فرمائی اُسوقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جبریلؑ سے دریافت کیا کہ "یہ کیا چیز ہے؟" جبریلؑ نے کہا مجھ کو معلوم نہیں ہے میں اس کو عالم سے دریافت کروں"۔ یہ کہکر جبریلؑ چلے گئے اور پھر واپس آ کر اُنہوں نے کہا "اللہ پاک آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اُس شخص کو معاف کر دیں جو کہ آپ پر ظلم کرتا ہے۔ اور جو آپ کو محروم رکھتا ہے اُسے عطا کریں۔ اور جو آپ سے جُدا ہوتا ہو اُس سے ملیں" یہ حدیث مرسل ہے +

انفال: ابو الشیخ نے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالےٰ "وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ" کے بارہ میں دریافت کیا گیا کہ "یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم! یہ "النَّاسُ" کون لوگ ہیں؟" یعنی اس سے کون لوگ مراد ہیں، تو آپ نے فرمایا "اہل فارس"۔ اور ترمذی نے ضعیف قرار دے کر ابی موسیٰ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خدا تعالےٰ نے مجھ پر میری اُمت کے لئے دو امان نازل فرمائے ہیں "وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ" اور "وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ" پس جس وقت میں دنیا سے گزر جاؤں گا تو اُن میں استغفار کو روز قیامت تک کے لئے چھوڑ جاؤں گا"۔ اور مسلم وغیرہ نے عقبہ بن عامر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بر سر منبر فرماتے سنا کہ "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ" آگاہ رہو کہ قوت تیراندازی کا نام ہے۔ پس اس کے معنی یہ ہوئے کہ دشمن کو غارت کرنے کے لئے سب سے بڑی اور کارآمد قوت تیراندازی ہے۔ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ۔

اور ابو الشیخ نے ابی مہدی کے طریق پر اُس کے باپ سے اور اُس کے باپ نے اُس شخص سے جس نے اُس سے حدیث بیان کی تھی یہ روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ" کے بارہ میں فرمایا کہ "وہ جن ہیں"۔ اور طبرانی نے اسی کے مانند یزید بن عبداللہ بن غریب سے

اور اُس نے یزید نے اپنے باپ عبداللہ سے اور اُس کے باپ عبداللہ نے اُس کے دادا غریب سے مرفوع طریقہ پر روایت کی ہوئی حدیث سے ایسی ہی روایت کی ہے +

براءۃ: ترمذی نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ”یَوْمُ الْحَجِّ الْاَکْبَر“۔ کے بارہ میں سوال کیا تو آپ نے ارشاد کیا ”یَوْمُ النَّحْرِ“ قربانی کا دن۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی روایت سے ابن جریرؒ کے پاس ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے مسور بن مخرمہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”عرفہ کا دن ہی یَوْمُ الْحَجِّ الْاَکْبَر ہے“۔ اور احمدؒ اور ترمذی اور ابن حبانؒ اور حاکمؒ نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت تم کسی آدمی کو مسجد میں جانے کا عادی دیکھو تو اُس کے ایمان کی شہادت دو۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”اِنَّمَا یَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰہِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ“۔ اور ابن المبارکؒ نے الزہد میں، اور طبرانیؒ اور بیہقیؒ نے البعث میں عمران بن الحصین اور ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قولہ تعالےٰ ”وَمَسٰکِنَ طَیِّبَۃً فِیْ جَنّٰتِ عَدْنٍ“ کے بارہ میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”ایک قصر ایک ڈال موتی کا ہے جس کے اندر ستر مکانات ایک لال دانہ یاقوت سُرخ کے بنے ہیں۔ ہر ایک مکان میں ستر کمرے زمرد سبز کے ہیں اور ہر ایک کمرہ میں ایک تخت ہے جس پر ستر فرش رنگ برنگ کے بچھے ہیں۔ ہر ایک بستر پر ایک زوجہ حُور عین میں سے موجود ہے۔ ہر ایک کمرہ میں ستر دسترخوان ہیں، ہر ایک دسترخوان پر ستر طرح کے کھانے چنے ہیں۔ ہر ایک کمرہ میں ستر غلام اور باندیاں ہیں۔ اور ہر روز بندہ مومن کو اتنی قوت عطا ہوتی ہے کہ وہ ان سب نعمتوں سے حظ اُٹھا لیتا ہے“۔ اور مسلمؒ وغیرہ نے ابی سعید رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”دو شخصوں نے اس مسجد کے بارہ میں باہم اختلاف کیا جس کی بنیاد تقوےٰ پر ڈالی گئی تھی۔ ایک شخص نے کہا کہ وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی مسجد ہے اور دوسرے نے کہا کہ وہ مسجد قباء ہے چنانچہ وہ دونوں آدمی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ سے اس بات کو دریافت کیا تو آپ نے فرمایا ”وہ میری ہی مسجد ہے“۔ اور احمدؒ نے بھی اسی کے مانند سہل بن سعد اور اُبی بن کعبؓ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ اور احمدؒ اور ابن ماجہ اور ابن خزیمہؒ نے عویم بن ساعدۃ الانصاری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم انصار اصحابؓ کے پاس مسجد قباء میں تشریف لائے اور فرمایا ”اللہ پاک نے ظاہر رہنے کے بارہ میں تمہاری وہاں بہت اچھی تعریف فرمائی ہے جس جگہ تمہاری مسجد کا حال بیان کیا ہے۔ لہٰذا تم بتاؤ کہ وہ طہارت کیا ہے؟ انصار نے کہا، ہم لوگ تو اس کے سوا اور کچھ نہیں جانتے کہ پانی سے استنجا کر لیتے ہیں“۔ رسول پاک نے ارشاد کیا ”وہ طہارت یہی ہے اس لئے تمہیں چاہئے کہ اس کا التزام رکھو“۔ اور ابن جریرؒ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اَلسَّآئِحُوْنَ“ وہی روزہ دار لوگ ہیں“ +

یونس: مسلم نے صہیب رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "لِلَّذِیۡنَ اَحۡسَنُوا الۡحُسۡنٰی وَزِیَادَۃٌ" کے بارہ میں فرمایا "حُسنیٰ سے مراد ہے جنت اور "زِیَادَۃٌ" سے دیدار الٰہی"۔ اور اسی باب میں ابی بن کعبؓ۔ ابی موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالےٰ عنہ کعب بن عجرۃ انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ۔ اور ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے بھی روایتیں آئی ہیں"۔ اور ابن مردویہ نے ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لِلَّذِیۡنَ اَحۡسَنُوا" اس بات کی گواہی دینا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ "اَلۡحُسۡنٰی" جنت ہے۔ اور "وَزِیَادَۃٌ" اللہ پاک کا دیدار ہے"۔ اور ابو الشیخ وغیرہ نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ قُلۡ بِفَضۡلِ اللّٰہِ" کے معنی یوں بیان فرمائے کہ وہ قرآن ہے۔ اور "وَبِرَحۡمَتِہٖ" کے معنی یہ ہیں کہ اللہ پاک نے تم کو اپنا اہل بنایا"۔ اور ابن مردویہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "ایک شخص رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا کہ مجھ کو کچھ بیماری شکایت ہے"۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "تو قرآن پڑھ اللہ پاک فرماتا ہے "وَشِفَاءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوۡرِ"۔ اس روایت کا ایک اور شاہد واثلہ بن الاسقع کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے اور ابو داؤد وغیرہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ بے شک خدا تعالےٰ کے بندوں میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کی ریس انبیاء علیہم السلام اور شہید لوگ کرتے ہیں"۔ صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم نے سوال کیا "یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم! وہ کون لوگ ہیں؟ آپ نے فرمایا "وہ لوگ جنہوں نے بغیر کسی اموال اور انساب کے اللہ واسطے باہم دوستی اور محبت رکھی وہ اُس وقت سراسیمہ نہ ہوں گے جب کہ تمام آدمی گھبرائے اور ڈرے ہوئے پائے جائیں گے اور ان کو اُس وقت کوئی رنج نہ ہوگا جب کہ سب لوگ رنج میں مبتلا ہوں گے"۔ پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمائی "اَلَاۤ اِنَّ اَوۡلِیَآءَ اللّٰہِ لَا خَوۡفٌ عَلَیۡہِمۡ وَلَا ہُمۡ یَحۡزَنُوۡنَ"۔ اور ابن مردویہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "اَلَاۤ اِنَّ اَوۡلِیَآءَ اللّٰہِ۔ الآیۃ کے بارہ میں فرمایا "وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ اللہ واسطے باہم دوستی رکھتے ہیں"۔ اور اسی روایت کے مانند جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے بھی روایت وارد ہوئی ہے جس کو ابن مردویہ نے نقل کیا ہے۔ اور احمد۔ سعید بن منصور اور ترمذی وغیرہم نے ابی الدرداء رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے آیۂ کریمہ "لَہُمُ الۡبُشۡرٰی فِی الۡحَیٰوۃِ الدُّنۡیَا" کے بارہ میں سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا "جب سے میں نے اس آیت کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا اُس وقت سے اب تک کسی نے بھی اس کو مجھ سے دریافت نہیں کیا ہے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے میں نے اُس کو پوچھا تھا تو آپ نے بھی یہ ارشاد کیا کہ "جس وقت سے یہ آیت نازل ہوئی ہے اُس وقت سے اب تک تمہارے سوا کسی نے اس کی بابت مجھ سے سوال نہیں کیا تھا۔ یہ رویائے صالحہ ہے جس کو مرد مسلمان

دیکھتا ہے یا اُس کو وہ دکھایا جاتا ہے پس یہ اُس کے واسطے دنیا کی زندگی میں بشارت ہے اور اُس کو یہ آخرت میں جنت کی خوشخبری ہے،، اس روایت کے طریقے بکثرت ہیں۔ اور ابن مردویہ نے عائشہ رضی اللہ تعالے عنہا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ ،، اِلَّا قَوْمَ یُوْنُسَ لَمَّآ اٰمَنُوْا،، کی تفسیر میں فرمایا اُنہوں نے دعا کی،، +

ہُوْدٌ: ابن مردویہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس آیت ،، لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ،، کو تلاوت فرمایا تو میں نے کہا، یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم! اس کے کیا معنی ہیں؟،، رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا، جو شخص کہ تم میں سے از روئے عقل کے بہت اچھی ہوگی وہی تم میں خدا تعالے کی حرام کی ہوئی چیزوں سے بہت پرہیز کرے گا اور طاعت الٰہی پر زیادہ عمل پیرا ہوگا،،۔ اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، میں نے نئی نیکی سے بڑھ کر قدیم برائی کے حق میں کوئی شئے از روئے طلب کے اَحْسَنْ اور از روے ادراک کے زیادہ سرعت کرنے والی نہیں دیکھی۔ بے شک نیکیاں بدیوں کو دور کر دیتی ہیں،،۔ اور احمد نے ابی ذر رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ مجھے کچھ نصیحت فرمائیے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا، جس وقت تو کوئی برا کام کرے تو اُس کے بعد ہی ایک اچھے کام کا بھی ارتکاب کر کہ وہ اُس برائی کو محو کر دیتا ہے،،۔ میں نے عرض کی یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم! کیا لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللہُ ،، نیکیوں میں سے ہے؟ آپ نے فرمایا، یہ تمام نیکیوں سے افضل نیکی ہے،،۔ اور طبرانی اور ابو الشیخ نے جریر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا، جس وقت قولہ تعالےٰ ،، وَمَا کَانَ رَبُّکَ لِیُهْلِکَ الْقُرٰی بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ،، کا نزول ہوا۔ اُس وقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، درحالیکہ اُس قریہ کے رہنے والے ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرتے ہیں،، +

یُوْسُف: سعید بن منصور۔ ابو یعلیٰ، اور حاکم نے صحیح قرار دے کر۔ اور بیہقی نے الدلائل میں جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک یہودی آیا اور اُس نے کہا، یا محمد صلے اللہ علیہ وسلم تم مجھ کو اُن ستاروں کی خبر دو جن کو یوسف علیہ السلام نے خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا۔ اُن ستاروں کے کیا نام ہیں؟،، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اُس یہودی کو کچھ بھی جواب نہیں دیا یہاں تک کہ آپ کے پاس جبریلؑ تشریف لائے اور اُنہوں نے رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پھر آپ نے اُس یہودی کو بلوا بھیجا اور اُس سے فرمایا، اگر میں تجھ سے اُن ستاروں کا حال بیان کروں تو کیا تو ایمان لائے گا؟ یہودی نے عرض کی بے شک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہا، وہ ستارے خرثان۔ طارق۔ الذیال۔ ذو الکیفان۔ ذو الفرع۔ وثاب۔ عمودان۔ قابس۔ الضروح۔ المصبح۔ الفیلق۔ الضیاء۔

اور - النور تھے،، یہ بات سن کر یہودی نے کہا، ہاں واللہ - یہی اُن کے نام ہیں،، - اور سورج اور چاند یعنی یوسف علیہ السلام کے باپ اور اُن کی ماں - یوسفؑ نے اِن سب کو آسمان کے کنارہ میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا پھر جب کہ انہوں نے اپنا یہ خواب اپنے باپ سے بیان کیا تو اُن کے والد ماجد نے کہا، میں دیکھتا اور خیال کرتا ہوں کہ ایک پراگندہ امر کو اللہ پاک جمع بنا دے گا،، - اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس وقت یوسفؑ نے کہا، ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ،، تو اُس وقت جبریل علیہ السلام نے اُن سے کہا، یوسفؑ! اپنے مائل ہو جانے کو یاد کرو،، - اور یہ سن کر یوسفؑ نے جواب دیا وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي،، +

اَلرَّعد: ترمذی نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے اور ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضورِ انور نے قولہ تعالےٰ ،، وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ،، کے بارہ میں فرمایا ،، الدقل - اور الفارسی - اور شیریں - اور تُرش - اور احمد اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر - اور نسائی نے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ہے کہ یہودی لوگ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور اُنہوں نے کہا، ہم کو بتائیے کہ رعد کیا چیز ہے؟ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ایک فرشتہ ہے ابر پر موکل اُس کے ہاتھ میں آگ کا مخراق (کوڑا جو کہ رومال یا کپڑے سے بٹکر بنا لیا جاتا ہے) اُس سے وہ ابر کو زجر کرتا (دھمکاتا) ہے اور جس طرف خدا کا حکم ہوتا اُس طرف ابر کو لے چلتا ہے یہودیوں نے کہا، پھر یہ آواز کیسی ہے جس کو ہم سنتے ہیں؟ رسول پاک نے ارشاد فرمایا، یہ اُسی کی آواز ہے،، - اور ابن مردویہ نے عمرو بن نجاد الاشعری سے روایت کی ہے - اُس نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، رعد ایک فرشتہ ہے جو ابر کو گھڑکتا ہے اور برق ایک فرشتہ کی نگاہ (یا آنکھ) ہے جس کا نام ہے رُوفیل،، - اور ابن مردویہ ہی نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ایک فرشتہ ابر پر موکل ہے جو کہ دور دور کی بدلیوں کو باہم ملاتا اور بلند ابر کے ٹکروں کو باہم پیوست کرتا ہے اس کے ہاتھ میں ایک سانٹا ہے جس وقت وہ اُس کو اُٹھاتا ہے اُس وقت بجلی چمکتی ہے - اور جب وہ گھڑکتا ہے تو گرج پیدا ہوتی ہے - اور جس وقت وہ کوڑا مارتا ہے اُس وقت بجلی گرتی ہے - اور احمد اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ طوبیٰ ایک درخت ہے جنت میں وہ ایک سو سال کا راستہ ہے،، یعنی اُس کا سایہ اتنی مسافت تک پھیلا ہے اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ، اللہ پاک جو کچھ چاہتا ہے وہ محو کرتا اور ثبت فرماتا ہے مگر بدبختی اور نیک بختی - اور زندگی اور موت،، یعنی اس کو محو یا ثابت نہیں فرماتا) - اور ابن مردویہ نے جابر بن عبداللہ بن رباب سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ ،، يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ،، کے بارہ میں فرمایا،

ؔ بیکار کھجوریں یا بلی ہوئی ۱۲

رزق میں سے محو کرتا اور اُس میں زیادتی فرماتا ہے۔ اور اَجل (میعاد زندگی) میں سے ہٹاتا اور اُس میں زیادتی کرتا
ہے"۔ اور ابن مردویہ نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم سے قولہ تعالے "یَمْحُو اللّٰہُ مَا یَشَآءُ وَیُثْبِتُ" کے بارہ میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "یہ ہر ایک قدر کی
رات میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالے رفع کرتا، جبر نقصان فرماتا۔ اور روزی دیتا ہے۔ علاوہ حیات اور موت اور شقاوت
اور سعادت کے کیونکہ یہ باتیں تبدیلی نہیں پاتیں"۔ اور ابن مردویہ ہی نے علی رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت
کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کی تفسیر دریافت کی تھی تو حضور رسالت مآب نے
فرمایا "البتہ میں اس کی تفسیر سے تمہاری آنکھ ٹھنڈی بناؤنگا اور البتہ میں اپنے بعد اپنی امت کی آنکھ اس آیت کی
تفسیر سے ٹھنڈی کرونگا۔ صدقہ اُس کے قاعدہ پر۔ ماں باپ سے نیک سلوک۔ اور احسان اور نیکی کرنا بدبختی کو
خوش نصیبی سے بدلتا اور عمر میں زیادتی کرتا ہے"۔

ابراہیم: ابن مردویہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا "جس شخص کو شکر دیا گیا (یعنی شکر کی توفیق) وہ زیادتی (نعمت) سے محروم نہیں رکھا گیا کیونکہ اللہ پاک فرماتا
ہے "لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزِیْدَنَّکُمْ"۔ اور احمد ترمذی۔ نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر۔ اور ان کے علاوہ
دوسرے لوگوں نے ابی امامہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالے "وَیُسْقٰی مِنْ
مَّآءٍ صَدِیْدٍ یَّتَجَرَّعُہٗ" کی تفسیر میں فرمایا "دوزخی شخص اُس کے قریب لایا جائے گا تو وہ اُس سے کراہت
کریگا۔ پھر جب کہ اس سے اور قریب کیا جائیگا تو اُس کا چہرہ بھن جائے گا اور اُس کے سر کی کھال بالوں سمیت اُتر
کر گر پڑے گی۔ اور جس وقت وہ اُس پانی کو پی لے گا تو اُس کی انتڑیاں کٹ کر پاخانہ کی راہ سے نکل پڑیں گی۔ اللہ
تعالے فرماتا ہے "وَسُقُوْا مَآءً حَمِیْمًا فَقَطَّعَ اَمْعَآءَھُمْ" اور باری تعالے ارشاد کرتا ہے "وَاِنْ یَّسْتَغِیْثُوْا یُغَاثُوْا
بِمَآءٍ کَالْمُھْلِ یَشْوِی الْوُجُوْہَ"۔ اور ابن ابی حاتم اور طبرانی اور ابن مردویہ نے کعب بن مالکؓ سے روایت
کی ہے۔ میرا خیال ہے کہ راوی اس حدیث کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف رفع کیا ہے اور یہ تفسیر قولہ تعالے
"سَوَآءٌ عَلَیْنَآ اَجَزِعْنَآ اَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِیْصٍ" کے بارہ میں وارد ہوئی ہے۔ راوی نے کہا "اہل دوزخ باہم
صلاح کریں گے کہ آؤ ہم صبر کریں چنانچہ وہ پانچ سو سال تک صبر کئے رہیں گے۔ پھر جب دیکھیں گے کہ اس بات نے
اُنہیں کچھ نفع نہیں پہنچایا تو وہ آپس میں کہیں گے کہ آؤ اب ہم گریہ و زاری اور بیقراری کریں۔ چنانچہ وہ پانچ سو
سال کی مدت تک روتے چلاتے رہیں گے اور جس وقت دیکھیں گے کہ اس بات نے بھی اُن کو کچھ فائدہ نہیں بخشا
تو وہ کہیں گے۔ ہمارے لئے یکساں ہے چاہے ہم فریاد و زاری کریں یا صبر کریں۔ ہم کو کوئی چارہ نہیں ملنے کا"۔
اور ترمذی۔ نسائی۔ حاکم اور ابن حبّان وغیرہم نے انس رضی اللہ تعالے عنہ سے اور انسؓ نے رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالے "مَثَلُ کَلِمَۃٍ طَیِّبَۃٍ کَشَجَرَۃٍ طَیِّبَۃٍ" کے بارہ میں رسول
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "یہ کھجور کا درخت ہے۔ اور قولہ تعالے "مَثَلُ کَلِمَۃٍ خَبِیْثَۃٍ کَشَجَرَۃٍ خَبِیْثَۃٍ"

کے بارہ میں ارشاد کیا کہ "وہ حنظل (تھوہڑ) ہے"۔ اور احمد اور ابن مردویہ نے سند جید کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ" کے بارہ میں فرمایا وہ ایسا درخت ہے جس کے پتے ناقص نہیں ہوتے وہ کھجور کا درخت ہے"۔ اور ائمہ ستہ نے براء ابن عازب رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے کہا جس وقت مسلمان سے قبر میں سوال ہوگا تو وہ شہادت دیگا کہ "لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ" پس اسی بات کو اللہ پاک نے اپنے قول "يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ" میں بیان فرمایا ہے"۔ اور مسلم نے ثوبان رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا "ایک یہودی عالم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا "اَيْنَ تَكُوْنُ النَّاسُ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ" یعنی جس دن زمین غیر زمین کے ساتھ بدل دی جائے گی اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ (کیونکہ زمین نہونے کی صورت میں اُن کے ٹھیرنے کی جگہ کہاں رہے گی) رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اُس کو جواب دیا "هُمْ فِي الظُّلْمَةِ دُوْنَ الْحَشْرِ" وہ اندھیرے میں ہوں گے میدان حشر سے پرے"۔ اور مسلم اور ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں پہلے آدمی ہوں جس نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اس آیت "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ" کے بابت سوال کیا۔ میں نے کہا "اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "صراط" پر۔ اور طبرانی نے اوسط میں اور بزار اور ابن مردویہ اور بیہقی نے بعث میں ابن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ" کی تفسیر میں فرمایا "ایک سفید چٹی زمین گویا کہ وہ چاندی ہے اُس میں کوئی حرام خون نہیں بہایا گیا ہے اور نہ اُس میں کوئی گناہ کیا گیا ہے"۔

الحجر: طبرانی۔ ابن مردویہ اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن سے دریافت کیا گیا "کیا تم نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اس آیت "رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِيْنَ" کے بارہ میں کچھ فرماتے ہوئے سُنا ہے؟" ابی سعید رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا "ہاں میں نے سُنا ہے آپ فرماتے کہ۔ اللہ پاک کچھ مومن لوگوں کو اس کے بعد نکالے گا جب کہ اُن کو وہ جبھی سزا دے چکیگا اور وہ ایسے لوگ ہوں گے کہ جس وقت اللہ پاک اُن کو مشرکین کے ساتھ دوزخ میں بھیجے گا تو مشرک لوگ اُن سے کہیں گے۔ تم دنیا میں خدا کے دوست ہونے کا دعویٰ کرتے تھے آج تم کو کیا ہو گیا کہ ہمارے ہمراہ دوزخ میں ہو؟ خداوند پاک مشرکین کی یہ بات سُن کر اُن ایمان دار بندوں کی شفاعت کی جانے کا اذن دیگا پس فرشتے۔ انبیاء علیہم السلام۔ اور مومن لوگ شفاعت کریں گے یہاں تک کہ وہ مومن لوگ بحکم الٰہی دوزخ سے نکال لئے جائیں گے۔ اور مشرک لوگ یہ حال دیکھ کر کہیں گے "اے کاش ہم بھی انہی کے مثل ہوتے تو ہم کو بھی شفاعت کا نفع ملتا اور ہم بھی اُن کے ساتھ دوزخ سے نکل جاتے"۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالےٰ "رُبَمَا

يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ ،، کا۔ اور اس روایت کا شاہد ابی موسیٰ اشعریؓ۔ جابر بن عبداللہؓ اور علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے بھی موجود ہے۔ اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ لِكُلِّ بَابٍ جُزْءٌ مَقْسُومٌ ،، کے بارہ میں ارشاد کیا ،، ایک حصہ ان لوگوں کا ہے جنہوں نے شرک کیا۔ دوسرا حصہ وجود باری تعالےٰ میں شک رکھنے والوں کا۔ اور تیسرا حصہ اللہ تعالےٰ کی طرف سے غافل رہنے والوں کا ہوگا ،،۔ اور بخاری اور ترمذی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اُمُّ الْقُرْآنِ ہی السَّبْعُ الْمَثَانِی اور قرآن عظیم ہے ،،۔ اور طبرانی نے الاوسط میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ،، ایک شخص نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا اور کہا ،، کیا آپ نے اللہ پاک کے قول ،، كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ،، کے بابت کچھ خیال کیا ہے؟ (یعنی اس کی مراد پر غور فرمایا ہے؟) تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ،، یہود اور نصاریٰ ہے ،، سائل نے دریافت کیا اور قولہ تعالےٰ ،، الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ،، میں ،، عِضِينَ ،، کیا چیز ہے؟ آپ نے ارشاد کیا ،، وہ لوگ کسی قدر قرآن پر ایمان لائے اور کسی قدر قرآن کی نافرمانی اور اُس کا انکار کیا ،،۔ اور ترمذی۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ،، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ ،، فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ،، کے بارہ میں فرمایا ،، لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ،، کہنے سے ،،۔ (یعنی اس کی نسبت سوال ہوگا) +

النحل: ابن مردویہ نے براء رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ،، نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالےٰ ،، زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ ،، کی تفسیر دریافت کی گئی تو آپ نے ارشاد کیا بچھو لمبے لمبے کھجور کے درختوں کے مانند اُن لوگوں کو جہنم میں نوچتے ہوں گے +

الاسراء: بیہقی نے الدلائل میں سعید المقبری سے روایت کی ہے کہ ،، عبداللہ بن سلامؓ نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اُس سیاہ دھبہ کے بارہ میں سوال کیا جو کہ چاند میں ہے تو رسالتمآب صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ،، وہ دو آفتاب تھے پس اللہ پاک نے فرمایا ،، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ ،، لہذا جو سیاہی تم نے دیکھی ہے یہ وہی محو ہے ،،۔ اور حاکم نے التاریخ میں اور دیلمی نے جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ،، کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ ،، وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ کے بارہ میں فرمایا ،، وہ کرامت انگلیوں کے ساتھ کھانا ہے ،،۔ اور ابن مردویہ نے علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ،، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ ،، يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ،، کے بارہ میں فرمایا ،، ہر ایک قوم اپنے ایک امام کے نام سے جو اُن کے واسطے رہا ہوگا اور اپنے پروردگار کی کتاب کے نام سے پکاری اور بلائی جائے گی ،،۔ اور ابن مردویہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے

سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ"
کی تفسیر میں فرمایا "زوالِ آفتاب کے وقت"۔ اور بزار اور ابن مردویہ نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی
اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "دُلُوکِ الشَّمس"
اُس کا زوال ہے"۔ اور ترمذی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے اور نسائی نے
اُس کو صحیح بتایا ہے۔ ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "اِنَّ
قُرْاٰنَ الْفَجْرِ کَانَ مَشْهُوْدًا" کی تفسیر میں فرمایا "رات اور دن کے ملائکہ اس کو مشاہدہ کرتے ہیں"۔ اور احمد وغیرہ نے
ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "عَسٰی اَنْ یَّبْعَثَكَ
رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا" کے بارہ میں فرمایا "یہ وہی مقام ہے جس میں میں اپنی اُمت کے لئے شفاعت کرونگا۔ اور
ایک لفظ میں اس کی روایت یوں آئی ہے کہ "وہی شفاعت ہے"۔ اور اس روایت کے بکثرت مطول اور مختصر طرق
بھی صحاح وغیرہ کتب میں ہیں۔ اور شیخین وغیرہ نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے
کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ "یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم! حشر کے دن لوگ اپنے مونہوں
کے بل کس طرح چلائے جائیں گے؟" تو آپ نے ارشاد کیا "جس ذات نے اُن کو اُن کے پیروں کے سہارے
پر چلایا ہے وہ اس بات پر بھی قدرت رکھتا ہے کہ اُن کو اُن کے مونہوں کے بل چلائے"۔

الکہف: احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں
نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "دوزخ کے پردوں کی چار دیواریں ہیں ہر ایک دیوار
کی دبازت (موٹائی) چالیس سال کی مسافت کے مانند ہے"۔ اور انہی دونوں راویوں نے ابی سعید رضی اللہ
تعالےٰ عنہ ہی سے یہ بھی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "بِمَآءٍ كَالْمُهْلِ" کی تفسیر
میں فرمایا "مانند تیل کی گادکے جس وقت کہ وہ پانی اُس (دوزخی شخص) کے قریب لایا جائے گا تو اُس کے چہرے
کی کھال اُتر کر اُس میں گر پڑے گی"۔ اور احمد نے بھی اسی راوی (ابی سعیدؓ) سے روایت کی ہے کہ اس نے
کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "باقیاتِ صالحات" تکبیر۔ تہلیل۔ تسبیح۔ حمد۔ اور "لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّۃَ اِلَّا
بِاللّٰهِ" کہنا ہے"۔ (یعنی انکا وِرد رکھنا)۔ اور احمد نے نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً
روایت کی ہے کہ "سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ" یہی باقیات صالحات ہیں"۔ اور
طبرانی نے اسی کے مانند سعد بن جنادہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ اور ابن جریر نے
ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سُبْحَانَ
اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ" یہی بَاقِیَاتُ الصَّالِحَاتِ ہیں"۔ اور احمد نے ابی سعید رضی اللہ تعالےٰ عنہ
سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کافر بمقدار پچاس ہزار سال کے مبتلائے
آفت رکھا جائے گا جیسا کہ اُس نے دنیا میں عمل نہیں کیا تھا اور بیشک کافر چالیس سال کی مسافت سے

جہنم کو دیکھے گا اور یہ گمان کرے گا کہ بس اب یہ مجھ کو آئے لیتا ہے"۔ اور بزار نے سند ضعیف کے ساتھ ابی ذر رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے۔ اور اُس نے اُس کو رفع کیا ہے۔ ابی ذر نے کہا۔ وہ کنز جس کا ذکر اللہ پاک نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے وہ ایک ٹھوس تختی سونے کی ہے۔ مجھے اس شخص پر تعجب آتا ہے جس نے کہ قدر (تقدیر الٰہی) پر یقین کیا وہ کیوں عذاب میں ڈالا گیا؟ اور اُس آدمی کی نسبت جس نے دوزخ کو یاد کیا یہ حیرت ہوتی ہے کہ وہ کیونکر ہنستا ہے؟ اور اس شخص کی حالت سے بھی مجھ کو سخت حیرت ہوتی ہے جو موت کو یاد کر کے پھر غافل ہوا۔ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ"۔ اور شیخین نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت تم اللہ پاک سے کچھ مانگو تو اس سے فردوس مانگو۔ کیونکہ فردوس جنت کا بلند ترین اور وسط درجہ ہے اور اُسی میں سے جنت کی نہریں نکلی ہیں"۔

مریم: طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ وہ سَرِی (چشمہ) جس کی نسبت اللہ پاک نے مریمؑ سے کہا تھا "قَدْ جَعَلَ اللّٰہُ تَحْتَكِ سَرِیًّا" ایک نہر تھی جس کو اللہ پاک نے اُن کے پانی پینے کے لئے نکالا (پیدا کیا) تھا"۔ اور مسلم وغیرہ نے مغیرۃ بن شعبۃ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا۔ "مجھ کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے نجران کی طرف بھیجا تو وہاں کے لوگوں (یہودیوں) نے کہا "کیا تم نے کبھی یہ بھی خیال کیا ہے کہ تم لوگ "یَا اُخْتَ هٰرُوْنَ" پڑھتے ہو۔ حالانکہ موسیٰؑ عیسیٰؑ سے اتنے زمانہ قبل گزرے ہیں؟ پھر میں واپس آیا تو میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کیا اور رسالتمآب صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "کیوں نہ تم نے اُن کو یہ خبر دی کہ وہ (بنی اسرائیل) لوگ اپنے قبل گزرے ہوئے انبیاء اور صالحین ہی کے ناموں پر اپنے بچوں کے نام رکھا کرتے تھے۔ اور احمد اور شیخین نے ابی سعید رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت اہل جنت جنت میں اور دوزخی لوگ دوزخ میں داخل ہو چکیں گے تو موت کو لایا جائے گا اس طرح کہ گویا وہ ایک فربہ دُنبہ ہے پس وہ جنت اور دوزخ کے مابین کھڑا کر دیا جائے گا اور کہا جائیگا کہ اے جنت والو! کیا تم اس کو پہچانتے ہو؟ رسول پاک نے فرمایا، پس جنتی لوگ نظر اُٹھا کر دیکھیں گے اور کہیں گے۔ ہاں یہ موت ہے۔ پھر حکم دیا جائیگا کہ اس کو ذبح کر دو اور وہ ذبح کر دیا جائیگا اور کہا جائیگا۔ اے اہل جنت خلود (ہمیشہ رہنا) ہے اور موت نہیں۔ اور اے اہل دوزخ خلود ہے اور موت نہیں" (یعنی تم کو) پھر رسالتمآب صلے اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی "وَاَنْذِرْهُمْ یَوْمَ الْحَسْرَةِ اِذْ قُضِیَ الْاَمْرُ وَهُمْ فِیْ غَفْلَةٍ" اور اپنے ہاتھ سے اشارہ فرما کر کہا "دنیا کے لوگ غفلت میں ہیں"۔ اور ابن جریر نے ابی اُمامۃ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "غیّ" اور "اثام" جہنم کے سب سے نچلے طبقہ میں دو کنوئیں ہیں کہ اُن دونوں میں دوزخیوں کا پیپ بہتا ہے"۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ ایک منکر حدیث ہے۔ اور احمد بن ابی سمینہ نے روایت کی ہے کہ

نے کہا کہ ہم لوگوں نے ورود کے بارہ میں باہم اختلاف کیا۔ پس ہم میں سے چند شخصوں نے کہا کہ اُس میں کوئی مومن داخل نہ ہوگا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ نہیں بلکہ اُس میں سب لوگ داخل ہوں گے پھر اللہ پاک ان لوگوں کو نجات دیدے گا جو کہ اُس سے ڈرتے ہیں یا متقی لوگوں کو۔ پس میں جابر بن عبداللہ سے ملا اور میں نے اُن سے اس بات کو دریافت کیا تو اُنہوں نے کہا، میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ کوئی نیکوکار اور بدکار باقی نہ رہے گا مگر یہ کہ وہ اُس میں داخل ہوگا پس وہ مومن پر ٹھنڈک اور سلامتی ہو گی جیسی کہ ابراہیم پر تھی یہاں تک کہ اُن کی ٹھنڈک سے دوزخ کو شور مچانا ہوگا، "ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا"۔ یعنی پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دیگا جو کہ پرہیزگار رہے ہیں اور ظالم گنہگار لوگوں کو اُس میں پڑا رہنے دیگا۔ اور مسلم اور ترمذی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس وقت اللہ پاک کسی بندہ کو دوست رکھتا ہے تو اُس وقت وہ جبرئیل علیہ السلام سے ارشاد کرتا ہے کہ میں نے فلاں کو اپنا محبوب بنایا پس میں اس کو دوست رکھتا ہوں۔ پھر جبرئیلؑ اس کی منادی آسمانوں میں کردیتے ہیں اور اس کے بعد اُس بندہ کے لئے زمین میں محبت نازل ہوتی ہے۔ پس یہی بات قولہ تعالےٰ، "سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا" میں بتائی گئی ہے" +

طٰہٰ: ابن ابی حاتم اور ترمذی نے جندب بن عبداللہ البجلی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس وقت تم کسی ساحر کو پاؤ تو اُسے قتل کردو۔ اور پھر آپ نے پڑھا، "لَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ اَتٰى"، اور فرمایا، وہ جہاں بھی پایا جائے اُس کو امن نہ دیا جائیگا۔ اور بزار نے سند جید کے ساتھ ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ، "فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا"، کے بارہ میں فرمایا، عذاب قبر" +

الانبیاء: احمد نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ، یا رسول اللہ! آپ مجھے ہر ایک شئے سے آگاہ فرمائیے"، تو آپ نے ارشاد کیا، ہر ایک چیز پانی سے پیدا کی گئی ہے" +

الحج: ابن ابی حاتم نے یعلےٰ بن اُمیہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مکہ میں غذائی چیزوں کو گراں کرکے بیچنے کی نیت سے جمع کرنا الحاد ہے"۔ اور ترمذی نے حسن قرار دیکر ابن زبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، خانہ کعبہ کا نام بیت العتیق محض اس لئے رکھا گیا کہ اُس پر کسی جبار نے فتح نہیں پائی ہے"۔ اور احمد نے خریم بن فاتک الاسدی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا، نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جھوٹی گواہی خدا کیساتھ شرک کرنے کے برابر کی گئی ہے اور پھر آپ نے تلاوت فرمائی، "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ" +

المؤمنون: ابن ابی حاتم نے مرۃ البہزی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا، میں نے رسول اللہ

صلے اللہ علیہ وسلم کو ایک شخص سے یہ فرماتے ہوئے سنا کہ تو الربوۃ میں مرے گا"۔ چنانچہ وہ ربوہ ہی میں مرا۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث نہایت غریب ہے۔ اور احمد نے بی بی عایشۃ رضی اللہ تعالے عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "یا رسول اللہ! کیا "اَلَّذِیْنَ یُؤْتُوْنَ مَآ اٰتَوْا وَّ قُلُوْبُھُمْ وَجِلَۃٌ" وہی شخص ہے جو کہ چوری اور زنا کرتا ہے اور شراب پیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالے سے ڈرتا ہے؟" رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نہیں اے صدیق کی بیٹی! اور لیکن وہ ایسا شخص ہے جو کہ روزہ رکھتا۔ نماز پڑھتا۔ اور صدقہ دیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے"۔ اور احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وَھُمْ فِیْھَا کٰلِحُوْنَ" آپ نے فرمایا "آگ اُس کو بھون دے گی پس اُس کا اوپر کا ہونٹھ سکڑ جائے گا یہاں تک کہ اس کے سر کے وسط تک پہنچ جائیگا اور اُس کا نیچے کا ہونٹھ لٹک آئیگا یہانتک کہ اُس کی ناف سے لگا کھانے لگے گا" +

اَلنُّوْر: ابن ابی حاتم نے ابی سورۃ کے واسطہ سے جو ابی ایوبؓ کے برادرزادہ ہیں۔ ابی ایوب رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے عرض کیا کہ یا رسول! اللہ پاک نے ہم کو سلام کی ہدایت فرمائی ہے پس یہ استئناس کیا ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا۔ "آدمی خدا تعالے کی تسبیح۔ تکبیر۔ اور تحمید کے ساتھ کلام کرے اور کھنکار کر گھر والوں سے اجازت طلب کرے" +

اَلْفُرْقَان: ابن ابی حاتم نے یحییٰ بن ابی اُسید سے جو کہ حدیث کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کرتا ہے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالے "وَاِذَآ اُلْقُوْا مِنْھَا مَکَانًا ضَیِّقًا مُّقَرَّنِیْنَ" کی نسبت دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا "اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ دوزخی لوگ ویسے ہی دوزخ میں زبردستی داخل کئے جائیں گے جس طرح کہ دیوار میں میخ ٹھوک دی جاتی ہے" +

اَلْقَصَص: بزار نے ابی ذر رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا "موسیٰ کے دو میعادوں میں سے کس میعاد کو پورا کیا تھا؟" تو آپ نے فرمایا "دونوں میعادوں میں سے زیادہ پوری اور زیادہ بہتر اور نیک میعاد کو"۔ اور فرمایا۔ "اور اگر کوئی تجھ سے یہ دریافت کرے کہ موسیٰ نے دونوں عورتوں میں سے کس کے ساتھ شادی کی تھی تو کہنا کہ اُن میں سے جو سب سے چھوٹی تھی اُس کے ساتھ"۔ اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں مگر اس کے بہت سے شواہد موصول اور مرسل روایتوں کی قسم سے پائے جاتے ہیں" +

اَلْعَنْکَبُوْت: احمد اور ترمذی نے حسن قرار دے کر اور نیز دیگر راویوں نے اُمّ ہانی رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالے "وَتَاْتُوْنَ فِیْ نَادِیْکُمُ الْمُنْکَرَ" کے بارہ میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا "وہ لوگ (مشرکین مکہ) راستہ والوں کو چھیڑتے اور اُن سے

ہنسی کیا کرتے تھے۔ بس یہی وہ منکر (فعل ناپسندیدہ) ہے جس کے وہ لوگ مرتکب ہوتے تھے“۔ +

لقمان: ترمذی وغیرہ ابی امامۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ نے فرمایا: تم لوگ گانے ناچنے والی لونڈیوں کو نہ بیچو اور نہ اُن کو خریدو اور نہ ان کو تعلیم دو۔ اور اس تجارت میں کوئی اچھائی نہیں ہے جس میں ایسی لونڈیاں (فروخت ہوتی) ہوں۔ اور اُن کی قیمت حرام ہے چنانچہ اسی کے مانند کلام کے بارہ میں اس آیت کا نزول ہوا ہے، ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِىْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ۔ الاٰیہ“۔ اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں +

السجدۃ: ابن ابی حاتم نے بواسطہ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالےٰ ”اَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهٗ“ کے بارہ میں فرمایا ”آگاہ رہو کہ گو بندروں کے سُرین خوبصورت نہیں ہیں۔ لیکن اللہ پاک نے اُن کی آفرینش بھی نہایت حکمت کے ساتھ فرمائی“۔ اور ابن جریر نے معاذ بن جبل رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالےٰ ”تَتَجَافٰى جُنُوْبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ“ کے بارہ میں فرمایا ”بندہ کا رات کے وقت قیام کرنا“۔ (یعنی اس سے شب کو عبادت کرنا مراد ہے) اور طبرانی نے بواسطہ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ قولہ تعالےٰ ”وَجَعَلْنٰهُ هُدًى لِّبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ“ کے بارہ میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ”موسےٰ کو بنی اسرائیل کے لئے ہادی بنایا“۔ اور آپ نے قولہ تعالےٰ ”فَلَا تَكُنْ فِيْ مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَآئِهٖ“ کے بارہ میں ارشاد کیا کہ ”موسےٰ کے اپنے پروردگار کو دیکھنے میں شک نہ کرو“۔ +

الاحزاب: ترمذی نے معاویہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ”طلحہ“ اُن لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اپنی جان دی (طلحۃ مِمَّنْ قَضٰى نَحْبَهٗ)“ اور ترمذی وغیرہ نے عمرو بن ابی سلمۃ سے اور ابن جریر وغیرہ نے بی بی اُم سلمۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے جس وقت کہ آیۂ کریمہ ”اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا“ کا نزول ہوا اس وقت فاطمہ رضؓ علی رضؓ حسن رضؓ۔ اور حسین رضی اللہ تعالےٰ عنہ کو بلا کر ایک چادر کے نیچے ڈھانپ لیا اور فرمایا، ”والٰہی یہ لوگ میرے اہل بیت ہیں پس بار الٰہا تو ان سے ناپاکی کو دور کر اور ان کو ایسا پاک بنادے جیسا کہ پاک بنانے کا حق ہے“۔ +

سباء: احمد وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”ایک شخص نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ”سبا“ کی نسبت سوال کیا کہ آیا وہ مرد ہے یا عورت۔ یا زمین؟ تو رسالتماب صلعم نے ارشاد کیا، نہیں بلکہ وہ ایک مرد تھا جس کے دس بیٹے پیدا ہوئے تھے از انجملہ چھ بیٹوں نے ملک یمن میں سکونت رکھی اور چار لڑکے ملک شام میں سکونت پذیر ہوئے“۔ اور بخاری نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ

عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، جس وقت اللہ پاک آسمان میں حکم نافذ فرماتا ہے تو اُس وقت فرشتے فرمان باری تعالے کی ہیبت سے کانپتے ہوئے اپنے پروں کو پھڑپھڑاتے ہیں اور جن کی صدا ایسی ہوتی ہے کہ گویا کوئی زنجیر سخت پتھر پر کھڑک رہی ہو۔ پھر جس وقت اُن کے دلوں سے گھبراہٹ دور ہو جائے گی تو وہ باہم کہیں گے، "تمہارے رب نے کیا ارشاد کیا؟ اور پھر خود ہی جواب دیں گے کہ جو کچھ اُس نے فرمایا وہ حق ہے اور وُہی بلند مرتبہ بڑا ہے"۔

فاطر: احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس آیۃ "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَّمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرٰتِ" کے بارہ میں فرمایا کہ "یہ سب لوگ بمنزلہ واحد ہیں اور سب کے سب جنت میں ہوں گے"۔ اور احمد وغیرہ نے ابی الدرداء رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے آپ ارشاد کرتے تھے، "اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَّمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرٰتِ"، پس جو لوگ کہ نیکیوں میں سبقت لے گئے ہیں وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ بے حساب وکتاب جنت میں داخل کئے جائیں گے۔ اور وہ لوگ جنہوں نے میانہ روی کی ہے اُن سے تھوڑا بہت آسان حساب لیا جائے گا۔ لیکن وہ لوگ جنہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا ہے اس قسم کے لوگ ہیں جو کہ محشر کے تمام زمانہ تک قید رہیں گے پھر وہی لوگ ہوں گے کہ اللہ پاک اپنی رحمت سے اُن کی تلافی فرمائے گا اور وہ وہی یہ کہیں گے "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْٓ اَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ" الآیہ۔ اور طبرانی اور ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس دن قیامت کا روز ہو گا اُس دن کہا جائے گا، کہاں ہیں شصت سالہ لوگ"۔ اور یہی وہ عمر ہے جس کی بابت اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ "اَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَّا يَتَذَكَّرُ فِيْهِ مَنْ تَذَكَّرَ"۔

یٰس: شیخین نے ابی ذر رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قول تعالے "وَالشَّمْسُ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا" کی نسبت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ "آفتاب کا مستقر عرش کے نیچے ہے"۔ اور انہی دونوں راویوں نے ابی ذر رضی اللہ تعالے عنہ ہی سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسجد میں غروب آفتاب کے وقت موجود تھا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "ابو ذر رضی اللہ تعالے عنہ! کیا تم جانتے ہو کہ آفتاب کہاں غروب ہوا کرتا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ اللہ اور اُس کا رسول بہت اچھا جاننے والا ہے"۔ رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا، "وہ چلا جاتا ہے یہاں تک کہ عرش کے نیچے جا کر سجدہ کرتا ہے۔ پس یہی (مطلب ہے) قول تعالے "وَالشَّمْسُ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا" کا"۔

الصّافّات: ابن جریر نے بی بی اُمِّ سلمہ رضی اللہ تعالے عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ یا رسول اللہ! آپ مجھ کو قولہ تعالے "حُوْرٌ عِيْنٌ" کے مفہوم سے آگاہ فرمائیے؟ تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا، "عِیْن" بڑی آنکھوں والی حور کے آنکھ کا شُفر عقاب کے بازو کے مانند ہے۔ بی بی اُمِّ سلمہ رضی اللہ تعالے عنہا کہتی ہیں کہ "میں نے کہا۔ یا رسول اللہ! اور قولہ تعالے "كَاَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُوْنٌ" کے کیا معنی ہیں؟ یہ بھی بتائیے" تو آپ نے ارشاد کیا "اُن کی رکھال کی رِقّت (باریکی) کا یہ عالم ہے جیسے کہ بیضہ کے پوست سے نیچے کی اندرونی جھلی پتلی ہوتی ہے"۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا قول "شُفر" حرفِ فا کے ساتھ ہے اور وہ "اَلْحَوْرَاءُ" کی طرف مضاف ہے۔ اُس کے معنی ہیں آنکھ کا پپوٹا (غلافِ چشم) اور میں نے اس لفظ کو باوجود واضح ہونے کے اس واسطے ضبط کر دیا کہ میں نے بعض اپنے زمانہ کے مُہمل لوگوں کو اُس کی تصحیف کر کے اُس کو قاف کے ساتھ "شُقر" کہتے ہوئے سُنا ہے اور وہ کہتے تھے کہ "اَلْحَوْرَاءُ مِثْلَ جَنَاحِ النَّسْرِ" مبتدا اور خبر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ سبب زردی اور حبشی میں اُس کی یہ کیفیت ہے۔ حالانکہ یہ بات کذب اور سراسر نادانی ہے اور دین میں الحاد اور اللہ و رسول پر جراءت کرنے کے ہم پلہ۔ اور ترمذی وغیرہ نے سمُرہ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قولہ تعالے "وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهٗ هُمُ الْبَاقِيْنَ" سے۔ حام۔ سام۔ اور یافث (نوحؑ کے تینوں بیٹے) مراد ہیں"۔ اور ایک دوسری وجہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "سام۔ عرب والوں کا باپ (جدِ اعلےٰ) ہے۔ اور حام اہل حبش کا مورثِ اعلےٰ۔ اور یافث روم والوں کا باپ (جدِ اعلےٰ) ہے"۔ اور اُبَی بن کعب رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالے "وَاَرْسَلْنٰهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ" کے بابت دریافت کیا کہ اس کا کیا مُدعا ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا "یَزِیْدُوْنَ عِشْرِیْنَ اَلْفًا" یعنی بیس[20] ہزار زائد تھے! اور ابن عساکر نے علاء بن سعد سے روایت کی ہے کہ "ایک دن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہم نشینوں سے فرمایا "آسمان کراہ رہا ہے اور اُس کا کراہنا حق ہے۔ اُس میں ایک قدم رکھنے کی جگہ بھی ایسی نہیں جس پر کوئی فرشتہ رکوع یا سجدہ میں مصروف نہ ہو۔ اور پھر آپ نے قراءت کی "وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّآفُّوْنَ وَاِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُوْنَ"۔

الزُّمَر: ابو یعلے اور ابن ابی حاتم نے عثمان بن عفان رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالے "لَهٗ مَقَالِيْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" کی تفسیر دریافت کی تو حضورِ انور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس بات کو تم سے پہلے مجھ سے کسی شخص نے دریافت نہیں کیا تھا۔ اس کی تفسیر ہے۔ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَبِحَمْدِهٖ اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْاَوَّلِ الْاٰخِرِ الظَّاهِرِ الْبَاطِنِ بِيَدِهِ الْخَيْرُ يُحْيِيْ وَيُمِيْتُ"۔ یہ حدیث غریب ہے اور اس کی

میں سخت نکارت (خرابی) ہے۔ اور ابن ابی الدنیا نے حبت میں ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے جبرئیل سے آیت کریمہ "فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ" کے بارہ میں دریافت کیا کہ "وہ کون لوگ ہیں جن کی بابت اللہ پاک نے یہ نہیں چاہا کہ وہ بیہوش ہو جائیں؟" جبرئیل نے کہا "وہ شہید لوگ ہیں" +

غافر: احمد اور اصحاب السنن نے اور حاکم اور ابن حبان نے نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "دعا ہی عبادت۔ اور پھر آپ نے اس آیت کی قراءت کی "اُدْعُوْنِيْ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ" +

فصلت: نسائی۔ بزار۔ اور ابو یعلے وغیرہم نے انس رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے آیت کریمہ "إِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا" کی تلاوت فرمائی اور ارشاد کیا، "آدمیوں میں سے بہت سے آدمیوں نے اس بات کو کہا تھا پھر اُن میں سے اکثر کافر ہو گئے۔ لہذا جس شخص نے اِس کو تادم مرگ کہا وُہی اُن لوگوں میں داخل ہوا جنہوں نے اس قول پر ثابت قدمی دکھائی ہے" +

حمعسق: احمد وغیرہ نے علی رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، کیا میں تم کو کتاب اللہ کی افضل آیت سے آگاہ نہ کروں بحالیکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اُس کو ہم سے بیان فرمایا ہے؟ رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا، "مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْ عَنْ كَثِيْرٍ" اور فرمایا کہ اے علی رضی اللہ تعالے عنہ اب میں تم کو اس کی تفسیر بتاتا ہوں۔ دنیا میں جو بیماری سزا۔ یا تکلیف۔ تم کو پہنچتی ہے وہ تمہارے کرتوت کے وجہ سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس بات سے بہت زیادہ بُردبار ہے کہ آخرت میں پھر اُس پر دوبارہ سزا کا اعادہ کرے۔ اور جس چیز کو اللہ پاک نے دنیا ہی میں معاف کر دیا پس وہ اس سے بہت زیادہ صاحب کرم ہے کہ معاف کرنے کے بعد پھر اس سے پلٹ جائے" +

زُخرف: احمد اور ترمذی وغیرہ نے ابی امامۃ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کوئی قوم اُس ہدایت پانے کے بعد جس پر وہ پہلے تھی ہرگز گمراہ نہیں ہوئی مگر یہ کہ اُس نے جدل (مناظرہ) کو اختیار کیا۔ پھر آپ نے تلاوت فرمائی "مَا ضَرَبُوْهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُوْنَ"۔ اور ابن ابی حاتم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "ہر ایک دوزخی اپنی جنت کی جگہ کو حسرت کی نگاہوں سے دیکھے گا اور کہے گا کہ کاش اللہ تعالے نے مجھ کو ہدایت دی ہوتی تو میں بھی پرہیزگاروں میں سے ہوتا۔ اور

ہر ایک جنتی اپنی دوزخ کی جگہ کو دیکھ کر کہے گا کہ اور نہ تھے ہم کہ ہدایت پاتے اگر ہم کو اللہ پاک راہ راست نہ دکھاتا۔ پس اُس کا یہ کہنا نعمت الٰہی کا شکر ہو گا"۔ ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "کوئی ایسا آدمی نہیں جس کا ایک مقام جنت میں اور ایک مقام دوزخ میں نہو۔ پس کافر مومن کی دوزخ کی جگہ وارث ہوتا ہے اور مومن کافر کے جنت کے مقام کا وارث بنتا ہے۔ اور یہی مفہوم ہے قولہ تعالےٰ "وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْ أُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" کا +

اَلدُّخَان: طبرانی اور ابن جریر نے سند جید کے ساتھ ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بے شک تمہارے پروردگار نے تم کو تین چیزوں سے ڈرایا ہے۔ دُخان (دھواں) مومن کو اس طرح آلے گا جیسے زکام ہوتا ہے اور کافر کو اس طرح آلیگا کہ وہ پھول جائے گا یہاں تک کہ یہ دھواں اُس کے ہر ایک سننے کی جگہ سے باہر نکل جائے گا۔ اور دوسری چیز جس سے ڈرایا گیا ہے وہ دَابَّةُ الْاَرْضِ ہے۔ اور تیسرا دجال"۔ اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور ابو یعلےٰ اور ابن ابی حاتم نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کوئی بندہ ایسا نہیں جس کے واسطے آسمان میں دو دروازے نہوں ایک دروازہ سے اُس کا رزق باہر نکلتا ہے اور دوسرے دروازہ سے اُس کے عمل اندر داخل ہوتے ہیں۔ پس جب وہ بندہ مرجاتا ہے اور اُس کے دروازے اُسے نہیں پاتے تو وہ اُسپر روتے ہیں"۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ"۔ اور آپ نے ذکر کیا کہ وہ لوگ (جن کی خبر اس آیت میں دی گئی ہے) روئے زمین پر کوئی ایسا نیک کام ہی نہیں کرتے تھے جو کہ اُن پر روئے اور نہ اُن کے کلام اور عمل میں سے کوئی طیب کلام اور صالح عمل آسمان کی جانب صعود کر کے آیا تھا جس کی وجہ سے اُن کے دروازے اُن کو نہ پاتے تو اُسپر روتے"۔ اور ابن جریر نے شریح بن عبید الحضرمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کوئی غریب الدیار مومن ایسا نہیں جو کہ غربت میں مرجائے اور اُسپر رونے والے موجود نہوں مگر یہ کہ اُسپر آسمان اور زمین روتے ہیں"۔ پھر آپ نے اس آیت کی قراءت فرمائی "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ"۔ اور اس کے بعد آپ نے ارشاد کیا کہ وہ دونوں (یعنی آسمان و زمین) کسی کافر پر نہیں روتے ہیں" +

اَلْاَحْقَاف: احمد نے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "اَوْ اَثٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ" کی تفسیر میں ارشاد فرمایا "اَلْخَطُّ" (یعنی اس سے خط مراد ہے) +

اَلْفَتْح: ترمذی اور ابن جریر نے اُبی بن کعب رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سُنا تھا کہ قولہ تعالےٰ "وَاَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى" سے لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ

مراد ہے،،+

الحجرات: ابوداؤد اور ترمذی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ،،رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ ،،غیبت کیا چیز ہے؟،، تو آپ نے فرمایا ،،تیرا اپنے بھائی کو ایسی چیز کے ساتھ یاد کرنا جس کو وہ بُرا مانے ،، سائل نے کہا ،،اگر میرے بھائی میں وہ بات موجود ہو جس کو میں کہتا ہوں تو پھر آپ کا کیا خیال ہے؟،، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ،،اگر جو بات تو کہتا ہے وہ اُس شخص میں پائی جاتی ہے تو بے شک تو نے اُس کی غیبت کی ۔ اور اگر وہ بات اُس میں نہیں ہے جس کو تو کہتا ہے تو بلاشبہ تو نے اُس پر بہتان باندھا،،+

ق: بخاری نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ،،يُلْقٰى فِى النَّارِ وَتَقُوْلُ هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ حَتّٰى يَضَعَ قَدَمَهٗ فِيْهَا فَتَقُوْلُ قَطْ قَطْ،،+

الذاریات: بزار نے عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ،،اَلذّٰرِيٰتِ ذَرْوًا ۔ یہ ہوائیں ہیں ۔،، فَالْجٰرِيٰتِ يُسْرًا ، یہ کشتیاں ہیں ۔،، فَالْمُقَسِّمٰتِ اَمْرًا،، یہ فرشتے ہیں ۔ اور اگر میں نے یہ بات رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے نہ سُنی ہوتی تو میں اس کو کبھی نہ کہتا،،+

الطور: عبداللہ بن احمدؒ نے زوائد مسند میں علیؓ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ،،رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک مؤمنین اور اُن کی اولاد جنت میں ہوگی اور مشرکین اور اُن کی اولاد دوزخ میں،،۔ پھر رسول صلے اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی قراءت فرمائی وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ اَلْاٰيَةَ،،+

النجم: ابن جریر اور ابن ابی حاتمؒ نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ،،رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی تلاوت فرمائی ،، وَاِبْرٰهِيْمَ الَّذِيْ وَفّٰى ،،۔ اور پھر آپ نے فرمایا ،،کیا تم لوگ جانتے ہو کہ ابراہیمؑ نے کیا پورا کیا تھا؟،، ابی امامۃ کہتے ہیں ،،ہم نے عرض کیا کہ اللہ اور اُس کا رسول بہتر جانتا ہے ،،۔ رسول صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ،،۔ اُنہوں نے اپنے دن کا عمل دن کے شروع میں چار رکعت نماز پڑھ کر پورا کیا ،،۔ اور انہی دونوں راویوں نے معاذ بن انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ،،رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا میں تم کو یہ خبر نہ دوں کہ اللہ پاک نے اپنے خلیل ابراہیمؑ کو ،،اَلَّذِيْ وَفّٰى ،، کے ساتھ کیوں نامزد کیا ہے؟ وہ ہر صبح و شام کے وقت کہا کرتے تھے ،، سُبْحَانَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ ۔ تا آخر آیۃ ،،۔ اور بغوی نے ابی العالیۃ کے طریق سے ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ،،رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ ،، وَاَنَّ اِلٰى رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى ،، کے بارہ میں فرمایا کہ ،،خدا تعالےٰ کے بارہ میں فکر کا کوئی دخل نہیں ،،۔ بغویؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث بالکل اس دوسری حدیث کے مانند ہے کہ ،،مخلوقات

الٰہی کے بارہ میں غور سے کام لو مگر اللہ پاک کی ذات میں غور نہ کرو"۔

الرحمٰن: ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ" کے بارہ میں فرمایا "خدا تعالےٰ کی شان یہ ہے کہ وہ کسی گناہ کو معاف کرتا ہے کسی مصیبت کو دور فرماتا ہے اور ایک قوم کو سر بلند کرتا اور دوسری قوم کو پستی میں گراتا ہے"۔ اور ابن جریر نے بھی اسی کے مانند عبداللہ بن منیب کی حدیث سے اور بزار نے بھی یونہی ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ اور شیخین نے ابی موسیٰ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ دو جنتیں ایسی ہیں کہ اُن کے برتن اور جو کچھ اُن میں ہے وہ سب چاندی کا ہے۔ اور دو جنتیں اس طرح کی ہیں کہ اُن کے برتن اور جو کچھ اُن میں ہے سب کچھ سونے کا ہے۔ اور بغوی نے انس بن مالک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ "ھَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ" کی قراءت فرمائی اور ارشاد کیا "کیا تم جانتے ہو کہ تمہارے رب تعالےٰ نے یہ کیا فرمایا ہے؟ صحابہ نے عرض کیا "اللہ اور اُس کا رسول ہی بہتر جانتا ہے" پھر رسالتمآب صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ "آیا جس شخص پر میں نے توحید کے ساتھ انعام پاشی کی ہے اُس کا معاوضہ جنت کے سوا کچھ اور ہو سکتا ہے؟ (یعنی وہ جنت ہی میں جائے گا)"۔

الواقعہ: ابوبکر النجاد نے مسلم بن عامر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "ایک اعرابی نے رسول پاک کی خدمت میں آ کر عرض کیا "یا رسول اللہ! صلے اللہ علیہ وسلم اللہ پاک نے جنت میں ایک موذی درخت کا ذکر فرمایا ہے جو کہ اپنے مالک کو تکلیف پہنچاتا ہے"۔ رسول صلے اللہ علیہ وسلم نے دریافت کیا "وہ کون سا درخت ہے؟ اعرابی نے کہا "سِدر (بیر) جس کے کانٹے اذیت دینے والے ہوتے ہیں"۔ یہ سن کر رسالتمآب صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "کیا اللہ پاک اپنے قول "فِیْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ" میں یہ نہیں فرماتا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اُس کے کانٹوں کو دور کر دیا ہے اور ہر ایک کانٹے کی جگہ پر ایک پھل لگا دیا ہے اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عبد السلمی کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو ابن ابی داؤد نے البعث میں ذکر کیا ہے اور شیخین نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنت میں ایک ایسا درخت ہے جس کے زیر سایہ اسپ سوار ایک سو سال چلے تو بھی اُس کو قطع نہ کر سکے۔ اگر تمہارا دل چاہے تو پڑھو "فِیْ ظِلٍّ مَّمْدُوْدٍ"۔ اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید خدری رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "وَفُرُشٍ مَّرْفُوْعَةٍ" کے بارہ میں ارشاد کیا "ان کا ارتفاع ایسا ہے جیسا کہ زمین و آسمان کے مابین کی بلندی اور زمین و آسمان کے مابین پانچ سو سال کی مسافت ہے"۔ اور ترمذی نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی

ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالے "اَنْشَأْنَاھُنَّ اِنْشَآءً" کے بارہ میں فرمایا، وہ بڑھیا عورتیں جو کہ دنیا میں چندھی چیپڑی تھیں،"۔ اور ترمذی ہی نے کتاب الشمائل میں حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، ایک بڑھیا عورت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور اس نے عرض کی کہ یارسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم! آپ اللہ تعالے سے دعا کریں کہ وہ مجھ کو جنت میں داخل کرے، رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "اے فلاں شخص کی ماں! جنت میں تو کوئی بڑھیا داخل ہی نہ ہوگی" یہ بات سن کر بڑھیا روتی ہوئی واپس چلی، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اس سے کہدو کہ یہ بڑھیا ہونے کی حالت میں داخل جنت نہ ہوگی کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے، "اِنَّا اَنْشَأْنٰھُنَّ اِنْشَآءً فَجَعَلْنٰھُنَّ اَبْکَارًا" (یعنی یہ جوان ہوکر جنت میں جائے گی)، اور ابن ابی حاتم نے جعفر بن محمدؒ سے روایت کی ہے کہ اُس نے اپنے باپ محمدؒ کے واسطہ سے اپنے دادا سے یہ روایت کی کہ، رسول اللہ صلے اللہ علیہ نے فرمایا۔ قولہ تعالے "عُرُبًا" کے یہ معنی ہیں کہ اُن عورتوں کی زبان عربی ہوگی"۔ اور طبرانی نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ تعالے عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے عرض کی کہ یارسول اللہ! صلے اللہ علیہ وسلم آپ مجھ کو قولِ باری تعالے "حُوْرٌ عِیْنٌ" کے معنی بتائیے؟ آپ نے ارشاد کیا، "حُوْرٌ۔ سفید چٹی۔ عِیْنٌ" بڑی آنکھوں والیاں۔ حَوراء کی آنکھوں کے غلاف بمنزلہ عقاب کے بازو کے ہیں"۔ بی بی صاحبہؓ فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا۔ قولہ تعالے "کَاَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَکْنُوْنِ" کے کیا معنی ہیں؟ بتائیے"۔ رسول پاک نے ارشاد کیا، "اُن کی صفائی آب وتاب اُس دُرِ مکنون کے مانند ہے جو کہ سیپیوں میں بند رہتے ہیں اور ہنوز ہاتھوں نے اُن کو چھوا تک نہیں ہے"۔ بی بی صاحبہؓ کہتی ہیں میں نے کہا اور قولہ تعالے "فِیْھِنَّ خَیْرَاتٌ حِسَانٌ" کے معنی بتائیے؟ آپ نے ارشاد کیا اچھے اخلاق والیاں زیبا چہروں والیاں"۔ بی بی صاحبہؓ کہتی ہیں "میں نے کہا اور قولہ تعالے "کَاَنَّھُنَّ بَیْضٌ مَّکْنُوْنٌ"۔ کے معنی بتائیے؟۔ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "اُن کی (جلد بدن کی) رقت (باریکی) کا وہ عالم ہے جو کہ اس پتلی جھلی کا ہوتا ہے جسے تم انڈے کے اندر موٹے چھلکے سے ملی ہوئی دیکھتی ہو"۔ بی بی صاحبہؓ "میں نے کہا۔ قولہ تعالے "عُرُبًا اَتْرَابًا" کے معنی بتائیے؟ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم۔ وہ ایسی عورتیں ہیں جو کہ دنیا سے بالکل بڈھی پھونس ہوکر اُٹھائی گئی تھیں خدا تعالے نے اُن کو بڑھاپے کے بعد پیدا فرمایا تو انہیں کنواری نوجوان عورتیں کر دیا۔ عُرُبًا" معشوقہ اور محبوبہ بنائے جانے کے قابل۔ اَتْرَابًا" ایک ہی سِن وسال والیاں"۔ اور ابن جریرؒ نے ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ سے قولہ تعالے "ثُلَّۃٌ مِّنَ الْاَوَّلِیْنَ وَثُلَّۃٌ مِّنَ الْاٰخِرِیْنَ"۔ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ دونوں سب کے سب میری امت میں سے ہیں"۔ اور احمد اور ترمذی نے علی رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قولہ تعالے "وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَکُمْ" اللہ پاک کہتا ہے۔ شُکْرَکُمْ۔ (اپنا شکر ادا کرنا) اَنَّکُمْ تُکَذِّبُوْنَ" وہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں فلاں موسمی ہوا سے ہم پر پانی برسا ہے"۔

الْمُمْتَحِنَة: ترمذی نے اس کو حسن قرار دے کر، اور ابن ماجہ اور ابن جریر نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ " وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ " کے بارہ میں فرمایا، اَلنَّوْحُ " (یعنی نوحہ کرنا بین کر کے رونا) *

الطَّلَاق: شیخین نے ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ " اُنہوں نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی بحالیکہ وہ حائض تھیں عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ آپ اس بارہ میں غصہ ہوئے اور پھر فرمایا۔ چاہیے کہ وہ اُس عورت سے رجعت کرلے پھر اس کو اپنے پاس روکے رہے یہاں تک کہ وہ عورت طاہر ہوجائے بعدہ پھر اُس کو حیض آئے اور طاہر ہوجائے۔ پس اگر اس (ابن عمرؓ) کو یہ مناسب معلوم ہو کہ وہ اُس عورت کو بحالتِ طہارت قبل اس کے کہ اُسے مَسّ کرے طلاق دیدے تو یہی وہ عدت (میعاد) ہے جس کے بارہ میں اللہ پاک نے حکم دیا ہے کہ اُس کے لئے عورتوں کو طلاق دی جائے۔ " پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی " وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ مِنْ قُبُلِ عِدَّتِهِنَّ " (یعنی اُن کی عدت سے پہلے) *

ن: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ وسلم نے فرمایا، سب سے پہلے اللہ پاک نے جس چیز کو پیدا کیا وہ قلم تھا اور مچھلی۔ اللہ تعالےٰ نے قلم سے کہا، لکھ، " قلم نے کہا کیا لکھوں؟ اللہ پاک نے فرمایا، ہر وہ چیز جو کہ ہونے والی ہے روز قیامت تک، " اور پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قراءت فرمائی " ن۔ وَالْقَلَمِ "، اور " اَلنُّوْن " مچھلی ہے اور " اَلْقَلَمُ " قلم ہی۔ اور ابن جریر نے معاویہ بن قرۃ سے اور اُس نے اپنے باپ قرۃ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ "، ایک تختی نور کی ہے اور ایک قلم نور کا جو چلتا ہے اس چیز کے ساتھ جو کہ روز قیامت تک ہونے والی ہے "۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ حدیث مُرسل غریب ہے "۔ اور ابن جریر ہی نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب بندہ کو اللہ پاک نے صحت جسمانی۔ کشادگی شکم (یعنی رزق کافی) اور دنیا سے بہرہ وافی عطا کیا ہو اور پھر وہ لوگوں پر بہت ظلم کرے تو ایسے بندہ پر آسمان روتا ہے "۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، یہی بندہ " عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيْمٍ " ہے۔ حدیث مرسل ہے اور اس کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور ابو یعلےٰ اور ابن جریر نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں (ایک مبہم راوی) ہے ابی موسیٰ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ " يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ " کے بارہ میں فرمایا کہ ایک ایسا عظیم نور نمایاں کیا جائیگا جس کو دیکھ کر لوگ اُس کے سامنے سجدہ میں گر پڑیں گے "۔ *

سَاَلَ: احمد نے ابی سعید رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کہا گیا کہ قولہ تعالےٰ " يَوْمًا كَانَ مِقْدَارُهٗ خَمْسِيْنَ اَلْفَ سَنَةٍ " میں جس دن کا ذکر ہے

وہ کس قدر بڑا دن ہوگا''؟ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ دن مومن پر اس قدر خفیف بنا دیا جائے گا کہ ایک نماز فرض کے وقت سے بھی جس کو وہ دنیا میں ادا کرتا ہے خفیف تر اور کمتر ہو جائے گا +

اَلْمُزَّمِّلُ: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ" کے بارہ میں فرمایا "ایک سو آیتیں"۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ حدیث نہایت ہی غریب ہے'' +

اَلْمُدَّثِّرُ: احمد اور ترمذی نے ابی سعید رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "اَلصَّعُوْد" ایک دوزخ کا پہاڑ ہے اُس پر دوزخی شخص ستر سال چڑھتا جائے گا اور پھر اُس کو اتنی ہی مدت تک اُس کے اوپر سے نیچے کیطرف لڑھکایا جائیگا"۔ اور احمد اور ترمذی نے حسن بتا کر۔ اور نسائی نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انسؓ نے کہا۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "هُوَ اَهْلُ التَّقْوٰى وَاَهْلُ الْمَغْفِرَةِ" کو پڑھا اور پھر فرمایا "تمہارا پروردگار فرماتا ہے کہ مَیں اس بات کا اہل ہوں کہ مجھ سے خوف کیا جائے پس میرے ساتھ کسی اور معبود کو شریک نہ بنایا جائے لہٰذا جس شخص نے اس بات سے پرہیز کیا کہ وہ میرے ساتھ کسی اور کو عبادت میں شریک بنائے وہ شخص اس بات کا اہل ہوگا کہ مَیں اُس کی مغفرت کروں'' +

اَلنَّبَاء: بزار نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ "واللہ کوئی شخص دوزخ سے اُس وقت تک باہر نہ نکلے گا جب تک کہ اس میں کئی احقاب تک رہ نہ لے۔ اور "حقب" اسّی سال سے چند سال اوپر کا زمانہ ہوتا ہے ہر ایک سال تین سو ساٹھ دنوں کا اُن دنوں میں سے جن کو تم لوگ شمار کرتے ہو'' +

اَلتَّكْوِيْرُ: ابن ابی حاتم نے ابن یزید بن ابی مریم سے روایت کی ہے اور اُس نے اپنے باپ (ابن یزید) سے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ" کے بارہ میں فرمایا (لپٹیا یا) داخل کیا جائے گا جہنم میں۔ اور قولہ تعالےٰ "وَاِذَا النُّجُوْمُ انْكَدَرَتْ" کے بارہ میں ارشاد کیا جہنم میں اور ابن ابی حاتم ہی نے بواسطہ نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالےٰ عنہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالےٰ "وَاِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ" کے بارہ میں فرمایا "ایک دوسرے کے ساتھی ہر شخص ہر ایک ایسی قوم کے ساتھ ہوگا جس کے عمل (کام) وہ کیا کرتے تھے'' +

اَلْاِنْفِطَارُ: ابن جریر اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ موسیٰ بن علی بن رباحؒ کے طریق سے عَنْ اَبِيْهِ عَنْ جَدِّهٖ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اُس کے دادا (یعنی حدیث کے راوی رباح) سے فرمایا۔ تیرے کون سا بچہ پیدا ہوا ہے؟ رباح نے عرض کیا۔ ابھی تو کوئی بچہ بھی نہیں پیدا ہوا

ہے۔ شائد ہو تو لڑکا ہو گا یا لڑکی، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا، پس وہ کس کے مشابہ ہو گا۔" رباح نے کہا، معلوم نہیں کس کے مشابہ ہو گا۔ اپنے باپ کے یا ماں کے،" رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، نہیں تم یہ بات ہرگز نہ کہو کیونکہ جس وقت نطفہ رحم مادر میں قرار پاتا ہے اُس وقت اللہ تعالے ہر ایک نسب کو جو اُس نطفہ اور آدم علیہ السلام کے مابین ہے اُس کے روبرو لاتا ہے کیا تم نے نہیں پڑھا ہے قَالَ تَعَالَىٰ۔ فِیٓ اَیِّ صُوْرَۃٍ مَّا شَآءَ رَکَّبَکَ،" رسول پاک نے فرمایا، سَلَکَکَ" (یعنی تجھ کو جس صورت میں چاہا اُس میں داخل کیا)۔ اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں ابن عمر رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، خداوند پاک نے اُن لوگوں کو ابرار صرف اس وجہ سے کہا کہ اُن لوگوں نے ماں باپ اور بیٹوں کے ساتھ اچھا سلوک کیا تھا۔"

اَلْمُطَفِّفِیْنَ: شیخین نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا، یَوْمَ یَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِیْنَ،" (یعنی جس دن لوگ پروردگار عالم کے روبرو استادہ ہوں گے) یہاں تک کہ اُن میں سے ایک ایک شخص اپنے پسینے میں اپنے دونوں کانوں کے نصف حصوں تک غرق ہو جائے گا،" اور احمد اور ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر۔ اور النسائی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت بندہ کوئی گناہ کرتا ہے وہ گناہ اُس کے قلب میں ایک سیاہ نکتہ بن کر رہ جاتا ہے پس اگر وہ اُس گناہ سے توبہ کر لیتا ہے تو اُس کا قلب صاف اور صیقل شدہ ہو جاتا ہے۔ اور اگر گناہ میں زیادتی کرتا ہے تو سیاہی بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ اس کے تمام قلب پر چھا جاتی ہے پس یہی حالت وہ "ران" ہے جس کا ذکر اللہ تعالے نے قرآن میں اپنے قول "کَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ مَّا کَانُوْا یَکْسِبُوْنَ" میں فرمایا ہے۔"

اَلْاِنْشِقَاقُ: احمد اور شیخین وغیرہ نے بی بی عائشۃ رضی اللہ تعالے عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا گیا وہ عذاب میں ڈالا گیا،" اور ایک لفظ میں ابن جریر کے نزدیک یوں آیا ہے کہ، کسی شخص کا محاسبہ نہ ہو گا مگر یہ اُس کو عذاب کیا جائے گا،" بی بی صاحبہؓ فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا، کیا اللہ تعالے ہی یہ نہیں فرماتا ہے "فَسَوْفَ یُحَاسَبُ حِسَابًا یَّسِیْرًا،" (یعنی اُس سے آسانی کے ساتھ حساب لیا جائے گا؟) تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا، یہ حساب نہیں ہے لیکن یہ عرض (پیشی) ہے۔" اور احمد نے اُم المؤمنین عائشۃ رضی اللہ تعالے عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! حساب یسیر کیا چیز ہے؟ تو آپ نے فرمایا، یہ کہ اُس کے اعمال نامہ پر نظر ڈالی جائے پس اس کے لئے اُس سے درگزر کیا جائے بے شک اُس دن جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا جائے گا وہ ہلاک ہو گا۔"

اَلْبُرُوْج: ابن جریر نے ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا۔ رسول اللہ نے علیہ وسلم نے فرمایا "اَلْیَوْمُ الْمَوْعُوْدُ" روز قیامت ہے "وَشَاهِدٍ" روز جمعہ "وَمَشْهُوْدٍ" روز عرفہ" اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ پاک نے لوح محفوظ کو سفید یک دانہ موتی سے پیدا کیا ہے۔ اُس کے صفحے ایک لال دانہ یاقوت سرخ کے ہیں۔ اُس کا قلم نور ہے اور اُس کی لکھائی نور ہے۔ اللہ تعالےٰ ہر روز اُس میں تین سو ساٹھ (۳۶۰) نظریں ڈالتا ہے پیدا کرتا ہے۔ روزی دیتا ہے۔ مارتا ہے۔ جلاتا ہے۔ عزت دیتا ہے۔ ذلت دیتا ہے۔ اور جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے" +

اَلْاَعْلٰی: بزار نے بواسطہ جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قولِ تعالےٰ "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى" کے بارہ میں روایت کی ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کہا "جس شخص نے یہ گواہی دی کہ اللہ تعالےٰ کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور خدا تعالےٰ کے شریکوں کو نہ مانا اور یہ گواہی دی کہ میں خدا تعالےٰ کا رسول ہوں"۔ اور قولہ تعالےٰ "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى" کا مطلب آپ نے یہ ارشاد کیا کہ "یہ پنجگانہ نمازیں ہیں اور اُن کی محافظت اور اُس کا اہتمام رکھنا"۔ اور بزار نے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "جس وقت آیۂ کریمہ "اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ الْاُوْلٰى" نازل ہوئی اُسوقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "یہ یا یہ سب ابراہیمؑ اور موسٰیؑ کے صحیفوں میں تھا" +

اَلْفَجْر: احمد اور نسائی نے بواسطہ جابر رضی اللہ تعالےٰ عنہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "عَشْرٍ" سے اضحیٰ (بقرعید) کے دس دن (یا دسویں تاریخ) مراد ہیں۔ اور "وِتْرٌ" عرفہ کا دن ہے اور "شَفْع" قربانی کا دن (یوم النحر)"۔ ابن کثیر کا قول ہے کہ اس روایت کے رجال (راوی) ایسے ہیں جن میں کوئی خرابی نہیں۔ اور اس کے رفع میں نکارت (خرابی) ہے۔ اور ابن جریر نے جابر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "اَلشَّفْع" دو دن ہیں اور "اَلْوِتْر" تیسرا دن"۔ اور احمد اور ترمذی نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے شفع اور وتر کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "نماز کہ اسمیں سے کچھ جفت ہیں اور بعض طاق" +

اَلْبَلَد: احمد نے براء رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "ایک اعرابی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھ کو کوئی ایسا عمل سکھائیے جو کہ مجھ کو جنت میں داخل کرے؟ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جان کو آزاد کرنا اور (غلام کی) گردن کا چھڑانا"۔ اعرابی نے دریافت کیا "کیا یہ دونوں باتیں ایک چیز ہی نہیں ہیں؟" رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "جان (غلام) کا آزاد کرنا یہ ہے تو تنہا اُس کو آزاد کر دے۔ اور گردن کا چھڑانا اس کا نام ہے تو اُس کے آزاد کرانے میں اعانت کرے"

وَالشَّمْس: ابن ابی حاتم نے جویبر کے طریق سے بواسطہ ضحاک۔ ابن عباس رضی اللہ

تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپ قولہ تعالیٰ "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا" کے بارہ میں فرماتے تھے "اس نفس نے فلاح پائی جس کو اللہ تعالیٰ نے پاک بنایا"۔

اَلَمْ نَشْرَحْ: ابو یعلی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بواسطہ ابی سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا، جبرئیل میرے پاس آئے اور انہوں نے کہا، "آپ کا پروردگار ارشاد کرتا ہے کہ "کیا تم کو معلوم ہے کہ میں نے تمہارا ذکر کس طرح بلند کیا ہے؟ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں "میں نے کہا، اللہ ہی خوب جانتا ہے"۔ جبرئیل نے کہا "اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "میں نے تمہارا ذکر اس طرح بلند کیا ہے، کہ جس وقت میں یاد کیا جاؤنگا تم بھی اُس وقت میرے ساتھ یاد کئے جاؤ گے"۔

اَلزَّلْزَلَة: احمد نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے آیۂ کریمہ "يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا" کو پڑھ کر فرمایا "کیا تم لوگ جانتے ہو کہ زمین کی خبریں کیا ہوں گی؟ صحابہؓ نے عرض کی "اللہ اور اُس کا رسول اچھا جاننے والا ہے"۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یہ کہ زمین ہر ایک (مرد) بندہ اور (عورت) باندی پر اس بات کی شہادت دے گی جو کہ اُس نے زمین کی پشت پر کیا ہے۔ یوں کہ زمین کہے گی۔ اس نے فلاں فلاں کام فلاں فلاں روز کیا تھا"۔

اَلْعَادِيٰت: ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ" کے بارہ میں فرمایا کہ "کنود" وہ شخص ہے جو تنہا خور ہوا اور اپنے غلام (زرخرید) کو مارتا ہو اور اُسے کھانے کو نہ دیتا ہو۔

اَلْهٰكُمْ: ابن ابی حاتم نے زید بن اسلم سے مرسل طور پر روایت کی ہے کہ اُس نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ "اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ" "تم کو کثرت مال نے (عبادت سے غافل بنادیا) حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ" یہاں تک کہ تم کو موت آگئی"۔ اور احمد نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور ابو بکرؓ اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تازہ کھجور کھا کر پانی پیا تو اُس وقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یہی وہ نعمت ہے جس کی نسبت تم سوال کرو گے"۔ (یعنی جس کے ملنے کی دعا مانگو گے)۔ اور ابن ابی حاتم نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيْمِ" کے بارہ میں فرمایا "امن و تندرستی"۔

اَلْهُمَزَة: ابن مردویہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤْصَدَةٌ" کے بارہ میں فرمایا "مُطْبَقَةٌ (یعنی وہ آگ اُن کو ڈھانپے ہوئے ہو گی)"۔

الماعون: ابن جریر اور ابو یعلیٰ نے سعد بن وقاص رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالےٰ "اَلَّذِیْنَ هُمْ عَنْ صَلٰوتِهِمْ سَاهُوْنَ" کے بابت دریافت کیا کہ وہ کون لوگ ہیں؟ تو آپ نے ارشاد کیا۔ وہ ایسے لوگ ہیں جو نماز کو اُس کے وقت سے تاخیر کر کے پڑھتے ہیں"۔+

الکوثر: احمد اور مسلم نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ کوثر ایک نہر ہے جس کو میرے پروردگار نے مجھے جنت میں عطا فرمایا ہے؟ اس حدیث کی روایت کے بہت سے طریقے ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا"۔+

النصر: احمد نے ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ہے جس وقت قولہ تعالےٰ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" کا نزول ہوا تھا اُس وقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میرے مرنے کی خبر آگئی"۔+

الاخلاص: ابن جریر نے بریدۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے۔ میں نہیں جانتا مگر یہ کہ اُس نے اس حدیث کو رفع کیا ہے۔ (راوی نے) کہا "صَمَد" وہ ہے جس کے پیٹ (یا خلا) نہو"۔+

الفلق: ابن جریر نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "فَلَق" ایک اندھا کنواں ہے جہنم میں ڈھکا ہوا۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ روایت غریب ہے اُس کا رفع کرنا صحیح نہیں ہے اور احمد اور ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے" اور نسائی نے ابی عائشۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ تھام کر مجھے چاند دکھایا جب کہ وہ طلوع ہو چکا تھا اور آپ نے فرمایا "اس کے شر سے خدا تعالےٰ کی پناہ مانگو۔ یہی غاسق ہے جب کہ چھپ جاتا ہے"۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالےٰ "وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ" کے بارہ میں فرمایا "اَلنَّجْمُ الْغَاسِقُ" (تاریکی لانے والا ستارہ)۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع کرنا صحیح نہیں ہے"۔+

الناس: ابو یعلیٰ نے انس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "شیطان اپنی سونڈ ابن آدم کے قلب پر رکھے ہیں۔ پس اگر آدمی خدا تعالےٰ کو یاد کرتا ہے تو شیطان "خَنَسَ" یعنی ساکن ہو جاتا (ٹھیر جاتا) ہے۔ اور اگر آدمی خدا تعالےٰ کو بھولتا ہے تو شیطان اُس کے قلب کو نگل جاتا (لقمہ کر لیتا) ہے۔ پس یہی "اَلْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ" ہے"۔+

ایسی مرفوع تفسیروں میں سے جن کے رفع کی تصریح آئی ہے۔ صحیح۔ حسن۔ ضعیف۔ مرسل۔ اور معضل ہر طرح کی روایتیں بھی ہیں جو مجھ کو ملیں۔ اور میں نے موضوع اور باطل روایتوں پر خود ہی اعتماد نہیں کیا۔ اور

اُن کے علاوہ بھی تفسیر کے باب میں تین بڑی لمبی حدیثیں وارد ہوئی ہیں جن کو میں نے ترک کر دیا۔ از انجملہ ایک حدیث موسیٰ اور خضر کے قصہ میں ہے اور اس میں سُورَۃُ الْکَہْف کی بہت سی آیتوں کی تفسیر مذکور ہے یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ کتب حدیث میں موجود ہے۔ دوسری حدیث "الفتون" بہت لمبی آئی ہے جو نصف گر اس میں ہے اُس میں موسیٰ کا قصہ اور اس قصہ کے متعلق بکثرت آیتوں کی تفسیر شامل ہے اُس حدیث کو نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ لیکن حدیث کے حافظوں نے جن میں المزی اور ابن کثیر بھی شامل ہیں اس بات پر مطلع بنایا ہے کہ وہ حدیث ابن عباسؓ کے کلام سے موقوف ہے اور اُس میں اس طرح کا مرفوع حصہ کم ہے جس کی نسبت صراحتاً رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کی گئی ہو۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے اُس کو اسرائیلیات (بنی اسرائیل کے قصوں یا کتابوں) سے حاصل کیا تھا"۔ اور تیسری "صُور" کی حدیث ہے جو کہ "الفتون" کی حدیث سے بھی زیادہ طویل ہے اُس میں قیامت کا حال مفصل بیان ہُوا ہے اور متفرق سورتوں کی بہت سی ایسی آیتوں کی تفسیر شامل ہے جو قیامت کے بارہ میں نازل ہوئی ہیں۔ اُس حدیث کو ابن جریر اور بیہقی نے "البعث" میں اور ابویعلیٰ نے روایت کیا ہے۔ اور اُس حدیث کا مدار اسمٰعیل بن رافع مدینہ کے قاضی پر ہے جس کے بارہ میں اُسی حدیث کے سبب سے کلام کیا گیا ہے اور اُس حدیث کے بعض سیاق (عبارت) میں نکارۃ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ راوی نے اُس کو بہت روایت کے طریقوں اور متفرق جگہوں سے جمع کر کے پھر اسے ایک ہی سیاق (انداز) پر بیان کر دیا ہے۔ اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں ابن تیمیہ وغیرہ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحابؓ سے تمام قرآن یا اُس کے بیشتر حصہ کی تفسیر بیان فرمائی تھی۔ اس قول کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جس کو احمد اور ابن ماجہ نے عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا "کہ سب اخیر میں جو قرآن نازل ہوا وہ ربا کی آیت تھی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر بیان فرمانے سے قبل ہی دنیا سے رحلت فرمائی"۔ چنانچہ اس کلام کا فحوے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اصحاب کرام رضی اللہ تعالےٰ عنہم سے تمام نازل ہونیوالے قرآن کی تفسیر بیان فرما دیتے تھے۔ اور آپ اس آیت ربا کی تفسیر صرف اس وجہ سے نہیں کرنے پائے کہ اسکے نزول کے بعد بہت جلد آپ نے دنیا سے رحلت کی تھی ورنہ عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کو اس آیت کے یوں خاص بنانے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ اور بزار نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا سے جو یہ روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "رسول اللہ صلعم نے قرآن میں سے کسی شئے کی تفسیر نہیں فرمائی تھی مگر چند گنتی کی آتیں کہ اُن آیتوں کی تفسیر جبرئیل نے آپ کو تعلیم کی تھی"۔ تو یہ منکر حدیث ہے جیسا کہ ابن کثیر نے کہا ہے۔ اور ابن جریر وغیرہ نے اس کی یہ تاویل کی ہے "جبرئیل کا رسول اللہ صلعم کو بعض آیتوں کی تفسیر سکھانا چند مشکل آیتوں کیطرف اشارے ہیں جو آپ کو مشکل معلوم ہوئی تھیں۔ اور آپ نے اللہ تعالےٰ سے اُن کا علم حاصل ہونے کی درخواست فرمائی تو خداوند کریم نے جبرئیل علیہ السلام کی زبانی آپ پر اُن کی تفسیر نازل کی"۔ +

خداوند کریم کا ہزار ہزار شکر وسپاس ہے کہ اُس نے اپنی عنایت سے مجھ کو اس بےمثال کتاب کے تمام کرنے کی توفیق دی۔ ورنہ اُس کو ترتیب دینا سخت دشوار تھا اگر اُس کی ترتیب اور تنظیم کو سلکِ گوہر پر فائق کہا جائے تو بجا ہے۔ اور اس کو بےنظیر قرار دیا جائے تو روا۔ اتنے فوائد اور ایسی خوبیاں اس سے پہلے گزشتہ زمانوں کی کسی کتاب میں ہرگز جمع نہیں ہوئے ہیں۔ مَیں نے اسمیں مقررہ قواعد کی بنیاد پر کتاب منزل کے معانی کی فہم حاصل کرانے کی بنیاد رکھی ہے۔ اور اُسمیں ایسی ایسی نادر باتیں درج کی ہیں جن کی مدد سے کتاب اللہ کے مقفل خزانے باسانی کھولے جا سکتے ہیں۔ اسمیں معقول کا خلاصہ کیا ہے۔ اور منقول کا دریا کوزہ میں بھر دیا ہے۔ اور ہر ایک مقبول قول میں سے جو درست قول تھا وہ اسمیں درج کیا ہے۔ انواع واقسام کی علمی کتابوں کا عطر کھینچ کر میں نے اس کو عطرِ مجموعہ بنا دیا ہے۔ اور تمام فنون سے چوٹی کے مسائل لے کر اِس کو مرصع اور پُرکار بنایا ہے میں نے اس کی تدوین میں تفسیر کی کثیر التعداد کتابوں کے خرمن سے خوشہ چینی کی۔ اور فنون قرآن کے دریاؤں میں غوطے لگا لگا کر دُرہائے شاہوار نکالے اور اس معشوقہ بےمثال کے آویزہ گوش بنائے۔ لہٰذا اسمیں وہ وہ نادر باتیں مل سکتی ہیں جو کہ برسوں کی کتب بینی اور مطالعہ سے بھی نہ حاصل ہو سکیں۔ اور میں نے اسکی ہر ایک نوع کے تحت میں وہ تمام باتیں اکٹھا کی ہیں جو صدہا متفرق تالیفوں میں بکھری پڑی تھیں۔ مگر باوجود ان سب خوبیوں کے بھی میں یہ دعوےٰ ہرگز نہیں کرتا کہ میری یہ تالیف بےعیب اور ہر ایک خرابی سے پاک ہے کیونکہ انسان لاریب نقص کا محل ہے اور عیب سے بری صرف ایک ذاتِ واحد یکتا ہے ؁

پھر مَیں ایک ایسے زمانہ میں ہوں جس کے لوگوں کے دل حسد سے بھرے ہوئے ہیں اور بدطینتی اُن کی ہر ایک رگ میں خون کی طرح دوڑ رہی ہے:۔

وَاِذَا اَرَادَ اللّٰهُ نَشْرَ فَضِيْلَةٍ
طُوِيَتْ اَتَاحَ لَهَا لِسَانَ حَسُوْدٍ
لَوْلَا اشْتِعَالُ النَّارِ فِيْمَا جَاوَرَتْ
مَا كَانَ يُعْرَفُ طِيْبُ عَرْفِ الْعُوْدِ

اور جس وقت اللہ پاک کسی نامعلوم فضیلت کو عیاں کرنا چاہتا ہے تو وہ اُس کے لئے حاسدوں کی زبان کھول دیتا ہے ✦

کیونکہ اگر آگ اپنے پاس آنیوالی چیز کو نہ جلا دیا کرتی تو ممکن نہ تھا کہ چوب عود کی خوشبو کیطرح معلوم ہو سکتی ✦

وہ ایسا گروہ ہے کہ نادانی نے اُن کو مغلوب کر لیا ہے۔ اور برتری اور ریاست کی محبت نے اُنہیں لالچ میں مبتلا کر کے اندھا اور بہرا بنا دیا ہے۔ اُنہوں نے علمِ شریعت سے منہ پھیر لیا ہے اور اُسے بھول گئے ہیں۔ اور فلسفہ وحکمت پر مٹے ہوئے ہیں۔ اُن میں سے ہر آدمی آگے بڑھنا چاہتا ہے مگر خداوند کریم اُن کے بڑھانے سے انکار فرما کر اُنہیں اور زیادہ پسپا بنا رہا ہے۔ ہر شخص سربلندی اور عزت کا جویا ہے مگر اُس کے طریق حصول سے بےخبر اور اس لئے اُس کو کوئی مددگار اور یاور نہیں ملتا۔ ؎ اَتَمْسِى الْقَوَافِلُ تَحْتَ غَيْرِ لِوَائِنَا۔ وَنَحْنُ عَلٰى اَقْوَالِهَا اُمَرَاءُ ؟؟ ✦

مگر با ایں ہمہ جس کو دیکھو دُوت ہی کی لیتا ہے اور جس دل کو ٹٹولو وہ حق سے دور ہی پایا جاتا ہے۔ اور باتیں کرتے ہیں تو مکر اور افترا سے بھری ہوئی۔ ہر چند اُن کو راہ حق دکھاؤ مگر اُن کا گونگا پن اور بہرا پن زیادہ ہی ہوتا جائیگا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اُن کے اعمال اور اقوال کا کوئی ضابطہ محافظ ہی اُنپر مقرر نہیں فرمایا ہے۔ حالانکہ اُن کے

مابین گل بازی بن رہا ہے - اور کامل اُن کے نزدیک بُرا اور ناکارہ ہے - خدا جانتا ہے کہ یہ بے شک یہ وہی زمانہ ہے جسمیں چپ رہنا لازم ہے - اور گھروں میں بند ہو کر بیٹھ جانا - اور علم پر خود ہی عمل کر لینا مناسب - لیکن کیا کیا جائے کہ اسمیں بھی نجات نہیں ہوتی - اور حدیث صحیح "مَنْ عَلِمَ عِلْماً فَكَتَمَهُ أَلْجَمَهُ اللهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ" اپنی تہدید اور وعید سناکر جو کچھ آتا ہو اُس کے دوسروں تک بھی پہنچا دینے کا حکم سناتی ہے - اور کسی نے کیا خوب کہا ہے :-

ادأب على جمع الفضائل جاهداً ۔ تو ہمیشہ فضائل کے جمع کرنے میں کوشاں رہ -

وأدم لها تعب القريحة والجسد ۔ اور اسپر دماغی اور جسمانی محنت دائماً صرف کرتا جا -

واقصد بها وجه الاله ونفع مَنْ ۔ اسکے ذریعہ سے صرف رضائے الٰہی اور اُس شخص کو نفع پہنچانیکی خواہش کر

بلغته ممن جد فيها واجتهد ۔ جسکو تیری بات پہنچ گئی اور اُس نے کوشش کر کے اُسے اختیار کیا

واترك كلام الحاسدين وبغيهم ۔ حسد کرنیوالوں کی باتوں اور اُن کی بیہودگیوں کا خیال ہی چھوڑ دے

هملاً فبعد الموت ينقطع الحسد ۔ کیونکہ حسد تو موت ہی کے بعد منقطع ہوتا ہے -

اور میں اللہ جل جلالہ سے بعجز و زاری عرض کرتا ہوں کہ جس طرح اُس نے احسان فرما کر یہ کتاب مجھ سے تمام کرادی اسی طرح اس کو خلعت قبول عام عطا فرما کر اپنی نعمت کو کامل بنائے - اور ہم کو اپنے رسول کے پیروؤں میں سابقین اولین کے گروہ میں داخل کرے - اے بارِ الٰہ! تو ہماری اس امید کو ناکامیاب نہ رکھنا کیونکہ تو ایسا کریم ہے جس کے باب کرم سے امیدوار کا خالی ہاتھ آنا محال ہے اور جو تیری طرف توجہ کرتا اور تیرے ماسوا سے منقطع بن جاتا ہے تو بھی اُسے ہرگز نہیں چھوڑتا - وَصَلَّى اللهُ عَلَى مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ كُلَّمَا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُونَ وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُونَ +

۵ جس شخص نے کسی علم کو جانا اور اس کو چھپایا تو اللہ تعالیٰ اس کے منہ میں ایک آگ کی لگام چڑھا دیگا

تمت بالخیر

خاکسار مترجم محمد حلیم انصاری ردولوی - ابن محمد حلیم - خدا کے احسان و کرم کا جسقدر بھی شکر ادا کرے وہ کم ہے کہ اس نادر بے نظیر کتاب کا ترجمہ اُس کے ہاتھوں انجام تک پہنچا - اور ارباب بصیرت کی خدمت میں باادب التجا ہے کہ اگر اس ترجمہ میں کسی قسم کی غلطی یا لغزش اُن کی نظر سے گزرے تو براہ کرم خطا پوشی سے کام لیں اور ہیچمیرز کو اُس سے آگاہ فرمائیں تاکہ آئندہ اُس کی اصلاح کر دی جائے - ورنہ میں خود بخوبی جانتا ہوں کہ اس بار گراں کا تحمل میری طاقت سے بہت بڑھ کر تھا تاہم یک علمی خدمت سمجھ کر میں نے اس کام کو انجام دیا اور شکر ہے کہ یہ ختم ہو گیا - گو میں نے اس کو آسان اور عام فہم بنانے کی کوشش میں اپنا بہت سا عزیز وقت صرف کیا ہے تاہم میں خود دیکھتا ہوں کہ اس کے اکثر دقیق اور علمی مقامات ایسے صاف نہیں ہو سکے جس کو عامی لوگ بخوبی سمجھیں اور علمائے کرام کے لئے اُن کا ترجمہ ہونا یا نہ ہونا یکساں تھا مگر یہ مجبوری زبان کے دائرہ کی تنگی سے پیش آئی کیونکہ زبان اُردو میں اُن علمی اصطلاحوں کے واسطے آسان اور مناسب الفاظ نہیں ملتے ہیں - وَالْمَجْبُورُ مَعْذُورٌ - وَالْعُذْرُ عِنْدَ كِرَامِ النَّاسِ مَقْبُولٌ - وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ - اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِجَمِيعِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرّٰحِمِيْنَ +

عُمدہ دینی مطبُوعات

کتاب	مصنف	
الاتقان فی علوم القرآن۔	علامہ جلال الدین سیوطیؒ	کامل مجلد ۔
سیرت رسولِ اکرمؐ	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ	کامل مجلد
سیرتِ پاک	مولانا محمد اسلم صاحب قاسمی	مجلّد
اصلاح المسلمین	حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ	کامل مجلد
انتخاب بخاری شریف	حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی نوراللہ مرقدہ۔	کامل ۲ جلد مجلد
اکابر علمائے دیوبند	مولانا اکبر شاہ بخاری	مجلّد
اسلامی تہذیب و تمدّن	حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب	مجلّد
اسلام اور ہندو مت	حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ	مجلّد
اسلامی قانونِ وراثت و وصیّت	حضرت مولانا سیّد اصغر حسینؒ	مجلّد
اکمال الشّیم	حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ	مجلّد
آفتابِ نبوت	حضرت مولانا قاری محمد طیّب صاحب	مجلّد
العلم والعلماء	علامہ ابن عبداللہ اندلسیؒ	مجلّد
اسلام کا اقتصادی نظام	مولانا حفظ الرحمٰن سیوہارویؒ	مجلّد
بدعت کیا ہے؟	چار اہم مقالات کا عمدہ مجموعہ	مجلّد
حیوۃ المسلمین عربی اُردو	حکیم الاُمت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ	مجلّد
مکتوباتِ نبویؐ	مولانا سیّد محبوب رضوی صاحب	مجلّد
حضرت ابوبکرؓ کے سرکاری خطوط	پروفیسر خورشید احمد فاروق	مجلّد
حضرت عمرؓ کے سرکاری خطوط	〃 〃 〃 〃	مجلّد
حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط	〃 〃 〃 〃	مجلّد
شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات	پروفیسر خلیق احمد نظامی	مجلّد
حیاتِ شیخ الہندؒ	مولانا سیّد اصغر حسینؒ	مجلّد

ملنے کا پتہ —— ادارہ اسلامیات ۱۹۰، انار کلی، لاہور